ÉCHOS D'ORIENT

ÉCHOS D'ORIENT

Revue trimestrielle d'Histoire,
de Géographie et de Liturgie orientales

ERRATA du vol. XXXIX des *Echos d'Orient*

P. 339, après la ligne 9, insérer la ligne suivante :
Ce document appelle les remarques suivantes :

P. 471, ligne 19 et 20, remplacer 853 et 854 par 753 et 754.

P. 474, au début de la ligne 25, lire : J'ai dit.

P. 488, ligne 22, supprimer la virgule après : français.

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

BUCAREST
18, rue Christian Tell, 18

23613

V.39
1940-
42

Formes ou méthodes de prière

d'après un Byzantin du XIV[e] siècle, Théolepte de Philadelphie

L'histoire littéraire du sentiment religieux dans le monde byzantin, quand elle pourra être écrite par un maître qui, même sans avoir la prestigieuse virtuosité d'un Henri Bremond, en possédera du moins la spéciale compétence en son domaine propre, sera une révélation pour beaucoup d'esprits. Elle ne constituera d'ailleurs pas la moins efficace contribution à l'œuvre indispensable de rapprochement entre l'Orient et l'Occident, en vue de retrouver ensemble la magnifique fraternité et le commun patrimoine de l'unité catholique.

En attendant, les moindres fragments caractéristiques méritent d'être relevés avec soin.

En voici un, emprunté à l'évêque Théolepte de Philadelphie (+ vers 1310-1320) qui fut l'un des plus célèbres directeurs spirituels du XIV[e] siècle.

L'œuvre littéraire de ce prélat, à peu près complètement inédite, fournit sur la prière maints exposés, dont quelques-uns assez étendus. Tels, le discours περὶ νήψεως καὶ προσευχῆς, *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 22 v-53 r, et le discours περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, f. 78 v-83 r. Pourtant, ce n'est pas à ces deux instructions que nous recourrons aujourd'hui : malgré leur valeur et leur élévation, elles expliquent plutôt ce que doit être l'*esprit de prière,* la prière continue, l'union à Dieu, favorisée par la tempérance, le recueillement, la mortification des sens et des passions; en quoi l'on reconnaît les principes de l'hésychasme, mais de cet hésychasme de bon aloi qui constitue, à vrai dire, le fond traditionnel de l'ascétisme monastique oriental; elles ne s'attachent pas à présenter, à proprement parler, des formes ou méthodes d'oraison.

Il en est autrement d'une sorte de précis de vie ascétique et monastique, τύπον σύντομον ἀσκητικῷ βίῳ κατάλληλον (*Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 35 v), adressé, sur la demande de la destinataire, à la princesse Irène-Eulogie Choumnos qui, après avoir

été pendant quatre ans basilissa, par son union avec le despote Jean Paléologue, se retira, en 1308, devenue veuve à l'âge de 16 ans, au monastère τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος restauré par elle (1). Ici, tout en retrouvant, naturellement, l'idée générale de continuité dans la prière, d'esprit de prière, on rencontre çà et là, et notamment vers la fin, de suggestives indications concernant des formes ou méthodes de prière, l'oraison mentale, la méditation. Pour employer deux termes dont l'accouplement était cher à Henri Bremond, et marquer par là même l'importance de ce morceau, on pourrait l'intituler : *Ascèse et Prière.*

Migne a reproduit, au tome CXLIII de sa *Patrologia Graeca* (col. 381-400) ce Précis tel qu'il avait été publié dans un recueil d'ascétisme monastique grec édité à Venise en 1782 sous le

(1) Voir V. Laurent, *Une princesse byzantine au cloître : Irène-Eulogie Choumnos Paléologine*, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 29-60. Cet article, d'une documentation fort précise, fournira aux lecteurs de la présente note les données essentielles sur Théolepte de Philadelphie et sur la princesse Irène-Eulogie dont il fut le directeur. Le même P. V. Laurent avait déjà, dans *EO*, t. XXVI, 1927, p. 147, n. 31, résumé en ces termes la notice de Théolepte : « La vie de ce prélat nous est assez bien connue, grâce à l'oraison funèbre que lui a consacrée Nicéphore Choumnos et que Boissonnade a éditée dans ses *Anecdota graeca*, t. V, p. 183-239. Né à Nicée vers 1250, il abandonna à vingt-cinq ans femme et biens pour aller à Byzance braver l'empereur et lui reprocher de corrompre les Écritures. Jeté en prison pour cet éclat, puis rendu à la liberté, il se fit anachorète dans sa patrie, à quelque distance de sa ville natale. Il y serait devenu, s'il faut en croire son panégyriste, quoique laïque, le conseiller et le pasteur reconnu de la grande cité (Cf. *Boissonade*, 212). C'est là qu'à la rupture de l'Union, plutôt en 1284, les suffrages de ses amis vinrent le choisir pour l'élever à l'épiscopat. Vers 1303, lors du siège de Philadelphie par les Turcs de Caramanie, il aurait eu, selon Choumnos, l'attitude et le succès de saint Léon sous les murs de Rome. En fait, l'épée des Catalans, inopinément jetée dans la place, vint à point souligner efficacement les paroles du pasteur. Théolepte gouvernait encore son Église en 1305, comme en fait foi une inscription postérieure à cette date (Cf. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques de l'Asie mineure*, p. 125). Il était certainement mort le 16 janvier 1327, jour auquel expira son panégyriste. Il a laissé une œuvre ascétique considérable, que nous a conservée l'Ottob. gr. 405, copié du vivant même de l'auteur ». — A en croire Philothée Kokkinos dans sa biographie de Grégoire Palamas (*P. G.*, t. CLI, col. 561), Palamas aurait été initié par Théolepte à la vie d'oraison. Ce renseignement nous semble fort sujet à caution. Au moment où naissait Grégoire Palamas (1296 ou 1297), Théolepte était déjà métropolite de Philadelphie depuis douze ans (1284) ; et à l'âge où Palamas faisait ses études, donc vers 1310-1315, Théolepte n'était peut-être même déjà plus de ce monde. Il ne saurait donc s'agir que d'une initiation par les écrits : encore peut-on voir dans cette mention d'un maître universellement estimé la préoccupation apologétique du panégyriste visant à défendre Palamas contre les accusations de ses adversaires. En tout cas, ainsi que nous aurons occasion de le redire, rien ne paraît permettre de rendre Théolepte responsable des aberrations reprochées à Palamas.

titre Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν (1). Toutefois, pour l'adapter directement à leur Anthologie ou Florilège destiné à des moines en général, les compilateurs de la *Philocalia* avaient omis le prélude de ce Précis. Or, ce prélude présente un très spécial intérêt, par le fait qu'il est comme la lettre d'envoi à la princesse devenue religieuse qui avait sollicité ce directoire spirituel. De plus, et en conséquence de leur premier critère, les compilateurs de la *Philocalia* avaient mis au masculin tous les termes qui, dans l'original, adressés à Irène-Eulogie, se trouvaient au féminin. Sous le bénéfice de cette observation, le texte reproduit par Migne peut être tenu pour exact dans l'ensemble, malgré un certain nombre de légères omissions et d'erreurs de lecture dont quelques-unes seront relevées au cours de ces pages; et c'est à lui que nous renverrons pour le passage spécialement utilisé, non sans noter toutefois la référence au *Codex Vatic. Ottob. gr.* 405 pour les éventuelles corrections. Par contre, la traduction latine, due aux soins de Migne, exige beaucoup plus de réserves : elle se contente trop souvent d'une assez vague approximation et ne saurait servir de base à une utilisation scientifique.

Mais avant d'en venir au Précis, tel qu'il est publié par la *Philocalia* et par Migne, il nous faut d'abord éditer le prélude omis par eux : car il précise au mieux le cadre historique dans lequel se placent les conseils de Théolepte à sa noble dirigée.

Cod. Vatic. Ottob. gr. 405, f. 3 r-4 v. (2).

Θεολήπτου Φιλαδελφείας λόγος
τὴν ἐν Χριστῷ κρυπτὴν ἐργασίαν διασαφῶν
καὶ δεικνὺς ὡς ἐν βραχεῖ τοῦ μοναδικοῦ ἐπαγγέλματος
τὸν σκοπόν.

Βασίλισσα χρηματίσασα κατὰ κόσμον, ἐσπούδασας καὶ κατὰ παθῶν βασιλεῦσαι, καὶ τὴν ἀξίαν τοῦ σώματος εἰς τὴν ψυχὴν εὐπρέπειαν μεταρμό-

(1) Sur la *Philocalia*, dont la compilation fut surtout l'œuvre de Nicodème l'Hagiorite, voir LEGRAND-PETIT-PERNOT, *Bibliographie hellénique du XVIII[e] siècle*, t. II, Paris, 1928, p. 391-394, où l'on trouvera l'index détaillé du contenu de ce recueil. Théolepte de Philadelphie y occupe 10 pages du second volume, p. 855-865, celles que Migne a reproduites. La *Philocalia* a été réimprimée à Athènes en 1893; dans cette nouvelle édition, Théolepte occupe les pages 227-232 du second volume.

(2) Ce manuscrit, « dont les caractères paléographiques paraissent si anciens que E. Feron et Battaglini, le décrivant, l'ont fait du XII[e] siècle » (cf. *Codices ma-*

σασθαι, καὶ διὰ τῆς κατὰ τὰς ἀρετὰς ἀληθείας τὴν κατὰ πράγματα φαντασίαν διακρούσασθαι, καὶ δεῖξαι τὴν πτωχείαν ἀληθινὸν πλοῦτον, καὶ τὴν εὐτέλειαν μεγαλειότητα, καὶ τὴν κάκωσιν ἄνεσιν, καὶ τὴν θλῖψιν χαρὰν · τῆς ὄντως σοφίας τὰ κατορθώματα · οὗ χάριν καὶ ἀξίως τῆς ἐπαινουμένης μεταμφιάσεως πρὸς ἡμᾶς τὴν ἐρώτησιν ἐποιήσω, καὶ διενοήσω τύπον μαθεῖν σύντομον ἀσκητικῷ βίῳ κατάλληλον. Καὶ ἡμεῖς ἅμα μὲν ὑπακοὴν ἐκπεραίνοντες, ἅμα δὲ καὶ ὀφειλὴν ἀποτινύντες (καὶ γὰρ παντὶ τῷ αἰτοῦντι παρέχειν ἡμῖν ἐπιτέτραπται κατὰ τὴν ἐνοῦσαν ἡμῖν μικρὰν δύναμιν, μᾶλλον δὲ κατὰ τὸ μέτρον τῆς δοθείσης ἡμῖν χάριτος), ἀφάτῳ Θεοῦ χρηστότητι τὸν παρόντα λόγον ἐκθέμενοι σοὶ ἐγχειρίζομεν, τὴν τρίβον τοῦ μονηροῦς βίου ἐξομαλίζοντες καταντῶσαν εἰς τὴν ὁδὸν τὴν σωτήριον, αὐτὸν τὸν Χριστὸν, τὴν ἀληθινὴν τῶν εἰς αὐτὸν ἠλπικότων παράκλησιν.

Ἐκ βάθους καρδίας ὀφείλεις ἐξυμνεῖν τὸν Θεόν, ὅτι σοφίας ἀκτῖνας εἰσδεξαμένη παρ' αὐτοῦ, τὸ τῆς νεότητος ἄνθος ἀσκητικοῖς πόνοις μαράναι διενοήσω · ὅτι ἐν τῇ ἀκμῇ τῆς νεότητος διατελοῦσα, τῶν τῆς νεότητος κολακευμάτων κατεφρόνησας καὶ μονάζειν προσέκρινας καὶ Χριστῷ νυμφευθῆναι ἠγάπησας. Ἐπεὶ οὖν τὸν ἀχλυποιὸν κόσμον ἀφῆκας, πρὸς δὲ τὸν τῆς ἀρετῆς διαυγέστατον κόσμον ἔδραμες, καὶ τὸν καινοποιὸν βίον μετετάξω βιοῦν, χρεὼν πάντως καὶ τὰ οἰκεῖα τῷ μοναδικῷ ἐπαγγέλματι φρονήματα τε καὶ πράγματα κατασπάζεσθαι, ἀλλὰ μὴ νενοθευμένην ἐπιδείκνυσθαι τὴν τοῦ βίου μεταβολήν, ἵνα μὴ τῆς κοσμικῆς συγχύσεως μίγμα ἐπιφερομένη, τὴν καθαρὰν τῆς ἀρετῆς ἐπιταράττῃς ὄψιν, κἀντεῦθεν ἄκαρπος γένηται ἡ ἀναχώρησίς σου.

Théolepte de Philadelphie :

Instruction expliquant l'activité cachée dans le Christ et présentant en résumé le but de la profession monastique.

Après avoir été basilissa selon le monde, tu t'es appliquée à régner sur les passions, à mettre dignement en harmonie la beauté du corps avec celle de l'âme, et à repousser, par la vérité de la vertu, la vaine apparence des choses extérieures. Montrer que la pauvreté est la vraie richesse, que l'abaissement est la vraie grandeur, que la mortification

nuscripti graeci ottoboniani, p. 216), dut être la propriété d'Irène-Eulogie ou d'une de ses compagnes. « En effet, le codex, qui est certainement de cette époque (début du XIV[e] siècle), fut copié pour une femme. La même main ancienne qui a transcrit presque tout le texte a mis en exergue, au feuillet α', cette légende : Χριστέ μου, φύλαττε τὴν κεκτημένην. Il y a tout lieu de croire que les diverses parties de ce volume ont été recueillies du vivant même de leur auteur. La note finale, qui donne celui-ci pour mort, est d'une autre main. » V. Laurent, *art. cit., EO*, XXIX, 1930, p. 34.

est un repos, et l'affliction une joie : tels sont les effets de la véritable sagesse. C'est pourquoi, en conformité avec ce louable changement de vie, tu nous as adressé ta demande et tu as songé à apprendre de nous un abrégé des règles de la vie ascétique. Et nous, tout en déférant à ton désir, nous acquittons en même temps une dette : car à quiconque demande nous avons reçu l'ordre de donner selon notre faible pouvoir ou plutôt selon la mesure de la grâce qui nous a été accordée. Voici donc le présent traité que la bonté de Dieu nous a permis de composer : nous te le remettons, désireux d'aplanir le chemin de la vie monastique conduisant à la Voie salutaire, c'est-à-dire au Christ lui-même, qui est la véritable consolation de ceux qui ont mis en lui leur espoir.

Du fond du cœur tu dois louer Dieu de ce que, ayant reçu de lui les clartés de la sagesse, tu as décidé de flétrir sous les labeurs de l'ascétisme la fleur de ta jeunesse : dans le plein éclat de ton adolescence, méprisant les charmes flatteurs de la jeunesse, tu as préféré embrasser l'état monastique et devenir l'épouse du Christ.

Ainsi donc, puisque tu as quitté les brumes du monde pour te réfugier dans les lumineux domaines de la vertu, et que tu as résolu de vivre la vie du renouveau, il faut absolument adopter aussi et les sentiments et les œuvres propres à la profession monastique. Le changement de vie ne doit pas être factice, de crainte que, portant en toi le mélange de la mondaine confusion, tu ne rendes trouble la pure physionomie de la vertu et qu'ainsi ta retraite ne demeure sans profit.

C'est après ce prélude que commence le Précis édité dans la *Philocalia* et reproduit par Migne. *Incipit :* Τὸ μοναδικὸν ἐπάγγελμα δένδρον ἐστίν... *Desinit :* μισθοὺς τῶν ἐνταῦθα πόνων ἀντιδιδούς σοι συμβασιλεύειν αὐτῷ. Et c'est vers la fin de ce court exposé que se lit une page où, sans peut-être avoir voulu donner une description systématique des diverses formes de prière au sens où nous l'entendons aujourd'hui, Théolepte explique à sa dirigée, en termes singulièrement suggestifs, les divers moyens pratiques pour elle, dans sa vie religieuse quotidienne, de faire oraison, d'entretenir l'esprit de prière. Pour laisser à ces explications tout l'encadrement de leur contexte, nous prenons l'exposé dès le début, bien plus haut par conséquent que la page plus directement visée. Tout en présentant l'ensemble en traduction, l'on se bornera à transcrire la forme grecque de certains mots (νοῦς, διάνοια, λόγος, πνεῦμα) dont l'interprétation

adéquate est, on le verra, assez difficile, sans interdire pourtant une suffisante compréhension du sens général, qui, pour le moment, nous importe surtout. L'emploi même de ces termes suppose chez Théolepte une connaissance approfondie et une réelle assimilation personnelle de l'ancienne ascétique orientale, dont on sait qu'elle n'est pas sans relations avec la philosophie néo-platonicienne et le vocabulaire néo-platonicien. De ce fait, un commentaire critique de son exposé exigerait des explications et des références qui ne sauraient trouver place dans la présente note. Par contre, il nous a paru utile d'indiquer certaines analogies d'idées et d'expressions avec des auteurs de l'école spirituelle française des XVII[e] et XVIII[e] siècles, constatées au cours d'une lecture parallèle du recueil de l'abbé Bremond (1).

L'ascétisme monastique en général

Le Précis débute par une sorte de définition oratoire de la vie monastique qui va amorcer tous les développement ultérieurs.

La profession monastique est un arbre dont le feuillage s'élève très haut et qui est très productif ; la racine en est l'aliénation de toutes les choses matérielles ; les rameaux sont l'indifférence de l'âme et la suppression de tout rapport avec les objets dont elle a décidé la fuite ; le fruit, la possession des vertus, l'amour déifique, avec la joie qui en est inséparable. Car « le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la joie, la paix » (2). La fuite du monde procure le recours au Christ. Par le monde, j'entends l'amour des choses sensibles et de la chair. Celui qui s'éloigne de tout cela dans la connaissance de la vérité, s'unit intimement au Christ et possède son amour, cet amour pour lequel il a renoncé au monde et acheté la perle précieuse qui est le Christ (3).

---

(1) H. Bremond, de l'Académie Française, *Introduction à la philosophie de la prière* (*Textes choisis*), Paris, 1929.

(2) *Gal.*, V, 22.

(3) Comparez ces expressions du P. Jean-Hugues Quarré, oratorien du XVII[e] siècle, empruntées par Bremond, *op. cit.*, p. 245-247, à la 7[e] édition du *Trésor spirituel* (Paris, 1660) : « ...L'âme demeurant unie et attachée à Dieu, ne manque pas de recevoir les rayons de cette divine lumière, qui est la vie et la voie de nos âmes ; et, assurément, si elle persévère avec fidélité, il ne peut être qu'enfin elle

Suit un bref parallèle entre le baptême et la profession religieuse, celle-ci renforçant, par une vie de pénitence volontaire, l'union au Christ contractée par le sacrement. Parallèle d'une capitale importance, d'ailleurs, parce qu'il souligne dès le principe le fondement de la vie de prière, la grâce sanctifiante, la grâce d'adoption. Mais il s'agit de ne point se contenter d'un simple changement extérieur, il faut traduire en acte permanent la séparation du monde une fois accomplie, et ne pas rejeter la promesse faite à Dieu « comme on rejette un vase brisé » (1).

Efforce-toi donc de mettre ta vocation en acte. Comme tu t'es isolée de corps en rejetant les choses extérieures, isole-toi d'âme en rejetant aussi la pensée même des choses. Tu as changé de genre de vie; fais de ton état un acte. Tu t'es séparée de la foule des étrangers; quitte encore le petit nombre de ceux-là même qui te sont apparentés par la naissance (2). Si tu ne renonces au vagabondage des gens et des choses du

---

ne se trouve blessée des traits de cet amour qu'elle contemple, et entrant par ce moyen en la jouissance de l'amour divin, qui est toujours libéral en ses communications, elle recevra infailliblement les vertus qui lui sont nécessaires, et sera enrichie des dons les plus purs et les plus agréables à la grandeur de Dieu... La vertu que nous appelons chrétienne est un trésor caché, mais caché en Dieu, puisque même la vie du chrétien est telle selon la doctrine de l'Apôtre; c'est la pierre précieuse de l'Évangile, que doit chercher et acheter celui qui fait profession d'acquérir le ciel, mais il doit la chercher dans Dieu, et la chercher avec toute sorte de travail, et l'acheter au prix de tout ce qui est au monde... Pour vivre chrétiennement il faut posséder les vertus, et pour les posséder, il faut posséder Jésus et lui adhérer... » *Adhérer au Christ*, dit Quarré; οἰκειοῦται Χριστῷ, écrit Théolepte.

(1) Col. 384 C; *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 6 v : ταύτην αὐθετήσασα τὴν ὑπόσχεσιν καθάπερ τι σκεῦος συντριβέν..... Pour mieux dégager le mouvement de la pensée, un peu alourdi par les amplifications dont notre auteur est coutumier, nous reléguons en note un passage qui pourtant a déjà son importance en relation avec l'ensemble de l'exposé ascétique : « ...Le Christ se manifeste à l'âme qui lutte; il lui procure une joie ineffable; et cette joie spirituelle, rien au monde, ni d'agréable ni de pénible, ne saurait jamais la lui ravir. En effet, de bonnes réflexions (μελέται), de salutaires souvenirs, des pensées divines, des paroles de sagesse, mis au service de l'ascète, le gardent dans tous les sentiers de ses œuvres accomplies selon Dieu. Aussi triomphe-t-il de toute convoitise déraisonnable et de toute passion déréglée... Le motif ? C'est que quiconque a détaché des hommes et des choses susdites son espérance s'attache à Dieu, acquiert la connaissance de Dieu et appelle sans cesse spirituellement Dieu à son secours... Ainsi, tu vois les luttes de ceux qui s'exercent à l'ascèse selon Dieu, et les récompenses de leur victoire. » Suit immédiatement l'exhortation à *vivre* réellement la vie religieuse, à ne pas se contenter de fausses apparences et de vaines promesses : « Efforce-toi donc de mettre ta vocation en acte... »

(2) Le texte de la *Philocalia* et de Migne se trouve ici défectueux au point d'être incompréhensible : Καὶ ὡς ἐμονώθης τῷ σώματι, ἀποβαλλόμενος καὶ τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων, μετημφίασω τὸ σχῆμα; ποίησον καὶ ξένον · ἀπόθου καὶ τοὺς λόγους, καὶ τοὺς

dehors, tu ne te redresseras pas contre les embuscades des ennemis du dedans. Si tu ne triomphes pas de ceux qui luttent à découvert, tu ne mettras pas en fuite les adversaires invisibles. Lorsque tu as supprimé les tiraillements du dehors et que tu as abandonné les pensées de l'intérieur (τοὺς ἔσω λογισμούς), alors le *nous* s'éveille dans les œuvres et les *logoi* du *pneuma* (1).

L'oraison mentale

Malgré leur caractère un peu abscons, la première rencontre de ces termes philosophiques va nous acheminer à l'exposé des méthodes d'oraison mentale, où précisément aura à s'exercer la *mens*, c'est-à-dire l'âme tout entière avec ses diverses facultés, le *logos*, la *dianoia*, le *nous*, le *pneuma*.

Désormais, au lieu de la fréquentation des parents et des familiers, tu réalises les habitudes des vertus; au lieu des vaines paroles (λόγων) engendrées par la conversation mondaine, c'est la *méditation* et la pénétration des divines paroles *se mourant dans le domaine de la réflexion*, qui éclaire l'âme et l'instruit. Καὶ ἀντὶ τῶν ματαίων λόγων, τῶν ἐκ τῆς κοσμικῆς ὁμιλίας τικτομένων, ἡ μελέτη καὶ ἡ δήλωσις τῶν θείων λόγων, τῶν κατὰ τὴν διάνοιαν κινουμένων, φωτίζει καὶ συνετίζει τὴν ψυχήν.

Notons déjà ici cette *mélétè* et cette *dêlôsis* des divines paroles devenues objet de réflexion et ayant pour résultat l'illumination et l'instruction de l'âme dans l'ordre de la vie ascétique.

Le relâchement des sens est une chaîne pour l'âme; leur assujettissement assure à l'âme la liberté. Le coucher du soleil cause la nuit : ainsi le Christ se retire de l'âme qui est envahie par le brouillard des pas-

---

προσήκοντας κατὰ γένος. *Philocalia*, éd. de Venise, 1782, p. 857ᵃ, l. 1-5; éd. d'Athènes, 1893, t. II, p. 228ᵃ, l. 7-8 ante finem; *P. G.*, t. CXLIII, col. 385-386 B. A quoi le traducteur s'est efforcé de donner un sens en *fabriquant* cette phrase latine : « Totum immutes habitum et fias hospes : sermones deponas patrios et quidquid ex genere habueris. » Le texte est à rétablir, d'après le Cod. Vatic. Ottob. gr. 405, f. 8, l. 14-20 : Καὶ ὡς ἐμονώθης τῷ σώματι, ἀποβαλομένη τὰ πράγματα, οὕτω καὶ τῇ ψυχῇ [illegible] τὸ σχῆμα [illegible] τῶν πολλῶν καὶ τῶν ξένων, ἀπόθου καὶ τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς προσήκοντας κατὰ γένος.

(1) Ἐγείρεται τότε ὁ νοῦς ἐν τοῖς ἔργοις καὶ τοῖς λόγοις τοῦ πνεύματος. Sur cette idée du *nous* entraîné par les *logismoi* qu'il entreprend de vaincre, cf. I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hesychaste* (« Orientalia Christiana », t. IX), Rome, 1927, p. 144.

sions et déchirée par les bêtes spirituelles. A peine levé le soleil, les bêtes sauvages se retirent dans leurs tanières : le Christ se lève dans le firmament de *la réflexion priante* (ἐν τῷ στερεώματι τῆς εὐχομένης διανοίας), et tout le commerce du monde s'en va ; l'amitié de la chair passe, et l'esprit se met en marche vers son œuvre, c'est-à-dire la méditation des choses divines, jusqu'au soir (1). Καὶ ὁ νοῦς διαπορεύεται ἐπὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, ἤτοι τῶν θείων τὴν μελέτην. Il ne limite pas à un intervalle temporaire l'activité de la loi spirituelle, ni ne se borne à l'accomplir avec mesure, mais bien jusqu'à ce que le terme de la vie présente vienne opérer l'exode de l'âme en la libérant du corps. C'est ce que faisait entrevoir le prophète quand il disait : « Combien j'aime ta loi, Seigneur ! elle est tout le jour l'objet de mes méditations » (2), désignant par journée toute la durée d'une vie terrestre.

Arrête donc les relations du dehors, et combats les pensées du dedans (τοὺς ἔσω λογισμούς), jusqu'à ce que tu trouves le lieu de la prière pure (τὸν τόπον τῆς καθαρᾶς προσευχῆς), la maison où le Christ habite en t'éclairant et te délectant par la connaissance et la considération de Lui-même (φωτίζων καὶ γλυκαίνων σε τῇ ἐπιγνώσει καὶ τῇ ἐπισκέψει αὐτοῦ), te faisant estimer comme une joie les afflictions endurées pour lui, et repousser au contraire comme une sorte d'absinthe les plaisirs mondains (3).

Les vents soulèvent les flots de la mer; et si le vent ne cesse pas, les vagues ne se calment point, la mer ne s'apaise point. De même, les souffles du mal soulèvent dans l'âme négligente le souvenir des parents, frères, proches ou familiers, des festins, des fêtes, des théâtres et de toutes les autres images du plaisir : tout cela suggère de garder le contact par les yeux, la langue, les sens (4), pour que l'heure présente soit dépensée sans profit ; quant à l'heure qui suit, lorsque tu te trouves seule à l'intérieur de ta cellule, elle est dévorée par les souvenirs des choses vues et dites : et ainsi la vie du moine s'écoule véritablement

(1) On reconnaît aisément ici une accommodation du Psaume CIII, 19-23 : *Exibit homo ad opus suum usque ad vesperam.*

(2) *Psalm.* CXVIII, 97 : *Quomodo dilexi legem tuam, Domine ! tota die meditatio mea est.* Ὅλην τὴν ἡμέραν μελέτη μου ἐστιν. Cette citation biblique mérite d'être remarquée, en raison de l'application qui en est faite à la *méditation*.

(3) Comparez l'expression ὁ τόπος τῆς καρδίας, ...τῆς ψυχῆς chez les sinaïtes, I. Hausherr, *op. cit.*, p. 146-147.

(4) Col. 388 A : Καὶ ὑπαγορεύουσιν ὄψει καὶ γλώττῃ καὶ σώματι τὴν ἐντυχίαν ποιεῖσθαι. Le traducteur latin, ici comme toujours très vaguement approximatif, écrit : « desiderium inducunt haec omnia et oculis et lingua et corpore sibi comparandi. » Nous traduirions volontiers τὴν ἐντυχίαν ποιεῖσθαι par l'expression « tenir parloir », si celle-ci ne paraissait prétentieuse par ses airs d'anachronisme.

inutile. Les activités mondaines gravent leurs souvenirs dans la *dianoia*, comme les pieds d'un homme gravent dans la neige la trace de ses pas. Si nous fournissons aliment aux bêtes féroces, quand les ferons-nous mourir ? Si nous musons dans les œuvres et les pensées de l'affection et de la familiarité déraisonnable, quand ferons-nous mourir les affections de la chair (1) ? Quand vivrons-nous la vie selon le Christ que nous avons embrassée ? La trace des pieds dans la neige disparaît sous les rayons du soleil ou est emportée par la violence des eaux ; de même, les souvenirs gravés dans la *dianoia*, en conséquence de la tendance au plaisir, par les sensations et par les actes, sont effacés par les rayons du Christ se levant dans le cœur au moyen de la prière et de la pénétrante pluie des larmes. Ainsi donc, le moine qui n'agit pas selon la raison, quand effacera-t-il les idées préexistantes dans la *dianoia* (2) ? L'exercice des vertus est accompli matériellement si tu quittes la société du monde ; les souvenirs bons sont gravés dans l'âme et les divines paroles y fixent volontiers leur séjour, si *par dès prières continues* (συνεχέσιν εὐχαῖς) faites avec componction tu effaces dans la *dianoia* le souvenir des actions précédentes. Car l'illumination du persistant souvenir de Dieu (ὁ φωτισμὸς γὰρ τῆς ἐπιμόνου τοῦ Θεοῦ μνήμης) et la contrition du cœur coupent les souvenirs mauvais à la manière d'un rasoir.

Imite la sagesse des abeilles : quand elles voient l'essaim des frelons voleter autour d'elles, elles demeurent à l'intérieur de la ruche et échappent ainsi à la malfaisance de leurs adversaires. Songe que les frelons sont les relations mondaines : fuis-les avec grand soin, demeure dans la ruche du monastère ; et là encore, efforce-toi de pénétrer plus avant dans la citadelle plus intime de l'âme : c'est là la maison de Dieu, où se voit avec assurance la paix, la joie et la tranquillité. Tels

---

(1) Col. 388 B : πότε τὸ τῆς σαρκὸς νεκρώσομεν φρόνημα ; cf. *Rom.*, VIII, 6, 7 : τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη, διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν. Sans être cité ici textuellement, ce passage de saint Paul est certainement dans la pensée de Théolepte et contribue à l'expliquer.

(2) Col. 388 C : Ὁ γοῦν μὴ κατὰ λόγον πράττων μοναχὸς πότε τὰς ἐν τῇ διανοίᾳ προλείψεις ἀπαλείψει : — A propos du Christ Soleil de l'âme, relevons quelques lignes de saint François de Sales (*Lettres*, VI, p. 50) citées par Bremond, *op. laud.*, p. 51 : « Ah ! oui, je le veux bien que ma mère soit abeille — écrit le saint à une Visitandine —, même quand elle sera en travail intérieur : car ce petit animal n'a point d'autre remède de soi-même en ses maladies que de s'exposer au soleil et attendre la chaleur et la guérison de sa lumière. O Dieu ! ma fille, mettons-nous ainsi devant notre Soleil crucifié, et puis disons-lui : « O beau Soleil de nos cœurs, vous vivifiez tout par les rayons de votre bonté ; nous voici mi-morts devant vous, d'où ne bougerons point que votre chaleur ne nous arrive, Seigneur Jésus. »

sont les bienfaits de ce soleil spirituel qu'est le Christ, émettant comme des rayons de son être et récompensant largement l'âme qui le reçoit avec générosité.

Ainsi donc, tranquille dans ta cellule, *entretiens le souvenir de Dieu:* éloigne ton esprit de toutes choses, *jette-le vers Dieu sans paroles,* et épanche devant lui toutes les dispositions de ton cœur, adhérant à lui par l'amour. *Car le souvenir de Dieu est contemplation de Dieu,* qui attire à lui la vision et le désir du *nous* et l'éclaire de sa propre lumière (1).

On le voit, nous sommes en pleine description mystique. Notre auteur va même y insister avec complaisance, sur la base manifestement de toute la tradition monastique orientale dont il s'est assimilé les idées et les expressions. Dans une première ébauche du présent travail, on avait cru pouvoir laisser de côté ces réminiscences touchant l'oraison en son aspect le plus élevé. A la réflexion, il a paru utile, voire même nécessaire, de les reproduire, pour mieux faire ressortir le réalisme pratique de la page finale concernant la méditation proprement dite. En vue de cet incontestable avantage, le lecteur excusera les longueurs, les répétitions, l'obscurité aussi de certaines formules, où plusieurs termes grecs seront même laissés tels quels, la traduction supposant, pour être exacte,

---

(1) *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 11 v-12 r; cf. *P. G.*, t. CXLIII, col. 388 D-389 A. Ces deux phrases, où l'on aperçoit sans peine une suggestive synthèse des anciennes doctrines mystiques orientales, méritent d'être citées dans leur texte original. Καθημένη γοῦν ἐν τῷ οἴκῳ, μνημόνευε Θεοῦ, ἐπαίρουσα τὸν νοῦν ἀπὸ πάντων καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ἀφθόγγως ἐπιῤῥίπτουσα, καὶ πᾶσαν τῆς καρδίας διάθεσιν ἐκχέουσα ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης αὐτῷ προσκολλωμένη. Μνήμη γὰρ Θεοῦ θεωρία Θεοῦ ἐστιν ἕλκοντος τὴν ὅρασιν καὶ τὴν ἕφεσιν τοῦ νοῦ πρὸς ἑαυτὸν καὶ τῷ παρ' ἑαυτοῦ φωτὶ περιαυγάζοντος αὐτόν. — Notons, sans y insister, certaines coïncidences avec des descriptions plus modernes. Le *Manuel des âmes intérieures* du P. Grou, S. J. (+ 1803) : « Si c'est le cœur qui prie, il est évident qu'il peut quelquefois, et même habituellement, prier seul, sans y joindre aucune parole, ni exprimée, ni mentale... Il prie comme l'esprit pense. Or, la pensée est formée dans l'esprit avant qu'elle soit revêtue de paroles... Il en est de même des sentiments du cœur : il les conçoit, il les adopte, il les met en exercice, sans qu'il ait besoin de recourir aux paroles, sinon quand il veut les exprimer aux hommes ou qu'il veut s'en rendre témoignage à lui-même... Dans ces moments de silence et de paix, ...elle (l'âme) priera et même excellemment... » Cité par Bremond, *op. laud.*, p. 226-227. Cf. aussi, p. 112, ce mot de Bremond lui-même : « La contemplation n'étant après tout qu'une des formes de la prière et toute prière n'étant même peut-être, selon des théologiens que je goûte fort, qu'une contemplation ébauchée et fugitive... » Rapprocher de ce mot l'assertion de Théolepte : « Car le souvenir de Dieu est contemplation de Dieu » ne nous semble pas être une outrecuidante témérité.

une complète adaptation aux subtilités de la pensée qui, dans l'état actuel de notre information, ne nous est pas possible. La version latine de Migne, à peine est-il besoin de le rappeler, ne saurait passer pour une traduction exacte.

Le *nous* qui se tourne vers Dieu, en faisant cesser toutes les idées et images des êtres, voit sans figure (ἀνειδέως ὁρᾷ); et, par une connaissance négative d'ordre transcendant... à cause de l'incompréhensibilité de l'objet vu (1), il connaît par la vérité de Celui qui est essentiellement l'être, qui seul a l'être transcendant; alimentant son amour par la généreuse bonté qui en jaillit, il mérite un repos incessant et bienheureux.

Tels sont les signes du vrai souvenir de Dieu (2).

Sans avoir à préciser autrement ici la nature de ce « vrai souvenir de Dieu », de cette μνήμη Θεοῦ dont l'éloge a été si souvent fait par Théolepte, nous pouvons en gros, semble-t-il, l'identifier avec le sentiment de la présence de Dieu considéré comme le résultat le plus élevé et la manifestation la plus authentique de l'union avec Dieu. Il constitue donc bien, certes, un état de prière, de la prière la plus pure qui soit ici-bas.

Pourtant, et justement à cause de l'éminente supériorité de ce « souvenir de Dieu » sur les autres actes de la vie intérieure, Théolepte le place souvent comme dans un ordre à part, distinct des formes ordinaires de prière. C'est ainsi qu'il va maintenant

---

(1) Pour ne point trop alourdir notre adaptation française, nous omettons ici certaines expressions, nous contentant de l'idée essentielle. Voici le texte complet : καὶ τῇ καθ' ὑπεροχὴν ἀγνωσίᾳ, διὰ τὸ τῆς δόξης ἀπρόσιτον, τὴν ἑαυτοῦ βλέψιν λαμπρύνει, καὶ μὴ γινώσκων διὰ τῆν ἀκαταληψίαν τοῦ ὁρωμένου, γινώσκει διὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίως ὄντος...

(2) Col. 389 A. Ταῦτα μὲν τὰ τῆς ἀκριβοῦς μνήμης γνωρίσματα. Le traducteur de Migne écrit : « Signa autem et characteres perfectae recordationis Dei sunt *sequentia.* » Tout le contexte prouve que cette proposition se rapporte non à ce qui va suivre, mais bien à ce qui précède, comme le montre d'ailleurs grammaticalement l'opposition μὲν, δὲ, entre cette phrase et la suivante : προσευχὴ δέ ἐστιν..... — Frappante analogie, ici encore, avec le P. Grou (cf. Bremond, *op. l.*, p. 227) : « ...Cette prière si dénuée d'images et d'aperceptions, oisive en apparence, et néanmoins si active, est, autant que l'état de cette vie le comporte, l'adoration pure en esprit et en vérité; l'adoration vraiment digne de Dieu, où l'âme s'unit à lui par son fond, l'intelligence créée à l'intelligence incréée, sans l'entremise de l'imagination et du raisonnement, ni d'autre chose que d'une attention très simple de l'esprit, et d'une application aussi simple de la volonté. C'est ce qu'on appelle l'oraison de silence, de repos, de simple regard, de foi nue; oraison où Dieu élève par degrés ceux qui se sont véritablement donnés à lui et qu'il gouverne par sa grâce d'une manière spéciale... ».

réserver le nom de *prière* à ces autres formes où, tout en supposant toujours l'oraison mentale, il met cependant assez fortement l'accent sur l'idée de *demande*.

Quant à la prière, c'est un entretien de la *dianoia* avec le Seigneur : on adresse des paroles de supplication, avec la tension complète du *nous* vers Dieu.

Retenons cette formule, qui, sans vouloir être une définition strictement didactique, n'en est pas moins intéressante. Προσευχὴ δέ ἐστιν διαλογὴ διανοίας πρὸς Κύριον, ῥήματα δεήσεως διανύουσα, μετὰ τῆς τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ὅλικῆς ἀτενίσεως. Notons toutefois que, malgré l'emploi du mot διαλογή, il ne semble pas que l'accent soit mis, dans les explications qui vont suivre, sur l'idée de *dialogue* entre l'âme et Dieu. L'âme parle à Dieu, s'adresse à Dieu; mais il ne paraît pas que, de la part de Dieu, il s'agisse d'une autre réponse que cette connaissance, cette joie et cet amour plusieurs fois mentionnés. Voici en effet en quels termes Théolepte poursuit aussitôt son exposé :

Tandis que la *dianoia* répète incessamment le nom du Seigneur et que le *nous* prête une constante application à l'invocation du nom divin, la lumière de la connaissance de Dieu, comme une nuée lumineuse, couvre toute l'âme (1).

---

(1) Col. 389 A B, *Cod. Vatic. Ottob.* 405, f. 12 v. Τῆς διανοίας γὰρ συνεχῶς ὑπαγορευούσης τὸ τοῦ Κυρίου ὄνομα, καὶ τοῦ νοῦ ἐναργῶς τῇ ἐπικλήσει τοῦ θείου ὀνόματος προσέχοντος, τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως τὸ φῶς καθάπερ φωτεινὴ νεφέλη πᾶσαν ἐπισκιάζει τὴν ψυχήν. La *Philocalie*, et Migne après elle, écrit : καθάπερ φωτεινὴν νεφέλην, avec un accusatif qui n'a pas sa raison d'être et que le Codex Vatic. exclut absolument.

On reconnaît sans peine dans ce passage la célèbre formule si connue en Orient sous le nom de *prière de Jésus, invocation du nom de Jésus*, de laquelle un théologien russe contemporain, Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris, F. Alcan, 1932, p. 206) a pu écrire : « Ce qui est le plus important dans la prière, ce qui constitue le cœur même de la prière, c'est ce que l'on nomme la prière de Jésus : *Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur !* Cette prière, répétée des centaines de fois et même indéfiniment, forme l'élément essentiel de toute règle d'oraison monastique; elle peut, au besoin, remplacer les offices et toutes les autres prières, car sa valeur est universelle. La force de cette prière ne réside pas dans son contenu, qui est simple et clair (c'est la prière du péager, *c'est-à-dire du publicain*), mais dans le nom très doux de Jésus. » Voir un récent article de Nicifor Crainic, *Rugaciunea lui Iisu*, dans la revue *Gândirea*, Bucarest, mai 1938, p. 217-224. Voir aussi I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 147. Que cette répétition « indéfinie », incessante, de la même courte formule ait pu, à la faveur de l'ignorance et de l'illuminisme, occasionner des aberrations et des pratiques bizarres, il n'y a pas lieu de s'en étonner outre mesure. Ces aberrations se cris-

Autre expression, qui nous révèle de nouveau, dans l'esprit de Théolepte, une certaine distinction entre le « souvenir de Dieu » et la « prière pure » : à l'un et à l'autre il attribue des effets distincts, bien marqués par les deux particules μέν, δέ :

Le fidèle souvenir de Dieu s'accompagne d'amour et de joie : « Je me suis souvenu de Dieu, et je me suis réjoui », dit le psalmiste (1). La prière pure s'accompagne de connaissance et de componction : car, dit le psalmiste, « au jour où je t'invoquerai, voici que j'ai connu que tu es Dieu » (2), et encore : « Le sacrifice de Dieu, c'est un esprit contrit » (3). Tandis que le *nous* et la *dianoia* se tiennent devant Dieu par une tension constante et une fervente supplication, la componction de l'âme va de concert : le *nous*, le *logos* et le *pneuma* se jettent devant Dieu, l'un par *la prière*, l'autre par *l'invocation*, le troisième par *la componction et l'amour :* et ainsi tout l'homme intérieur est au service du Seigneur. Car il est écrit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ta force, et de tout ton cœur, et de toute ton âme » (4).

---

tallisèrent précisément, peu de temps après la mort de notre Théolepte, dans ce que l'on a appelé l'hésychasme palamite. Au dire de Philothée Kokkinos, Grégoire Palamas aurait été initié par Théolepte, alors moine de l'Athos, aux exercices de la vie spirituelle. Mais, même si ce renseignement était exact, rien ne permet de faire porter au maître la responsabilité des erreurs du disciple. D'autant, que nous savons par l'histoire que la dirigée de Théolepte, la princesse Irène-Eulogie, fut et resta antipalamite. « Cette attitude lui fut commandée, sans aucun doute, dès le début par une préoccupation d'orthodoxie fondée sur une répugnance instinctive pour toute nouveauté dogmatique. Mais, à ces exigences de conscience s'ajoute bientôt une raison d'ordre politique... Irène jeta dans la lutte, à la place de son prestige ruiné avec celui de sa famille, l'énergie indomptée d'un cœur raidi par le malheur et tout le génie survivant des Choumnos. Nicéphore Grégoras, d'un mot malheureusement trop vague, définit ainsi son rôle : « Elle donnait toujours son temps à la lecture des saints livres, et acquit dans ce commerce une connaissance aussi profonde que variée de la plus haute théologie, de sorte que, sur appel des circonstances, elle fut la meilleure auxiliaire des saints dogmes de l'Église (Nic. Grégoras, *Byz. Hist.*, l. XXIX, c. VII; *P. G.*, t. CXLIX, col. 209-210) ». V. Laurent, art. cité dans *EO*, t. XXIX, 1930, p. 59.

(1) *Psalm.* LXXVI, 4, cité d'après le Septante; l'hébreu présente un sens tout différent.

(2) *Psalm.* LV, 10.

(3) *Psalm.* L, 19. Citons le texte grec de ce passage, qui confirme la distinction entre le « souvenir de Dieu » et la « prière pure ». Ἔστι δὲ τῇ μὲν ἀκριβεῖ μνήμῃ τοῦ Θεοῦ ἀγάπη καὶ χαρά..., τῇ δὲ καθαρᾷ προσευχῇ γνῶσις καὶ κατάνυξις.

(4) *Deut.*, VI, 5. Le Codex Vatic., f. 13, donne intégralement cette citation : ... τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου. La *Philocalia* (éd. de Venise, p. 858 b, circa finem ; éd. d'Athènes, t. II, p. 229 b, circa finem) la présente simplement ainsi : ... τὸν Θεὸν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου. à quoi l'édition de Venise ajoute cette note marginale que Migne (col. 389 C) reproduit : ἐν ἄλλ. διανοίας σου.

Sans qu'il soit facile de préciser la portée de la distinction, une réelle gradation se trouve ici marquée : (προσευχή) par le *nous; invocation* (ἐπίκλησις) du nom de Jésus par le *logos; componction et amour* (κατάνυξις καὶ ἀγάπη) de la part du *pneuma*. Ou plutôt, c'est une sorte de parallélisme et de concomitance entre la prière du *nous*, l'invocation du *logos*, la componction et l'amour du *pneuma*, pour mettre tout l'homme intérieur, l'âme tout entière, au service et au culte de Dieu : ὅλος ὁ ἔνδον ἄνθρωπος λειτουργεῖ τῷ Κυρίῳ (1).

Au surplus, comme si notre auteur se rendait compte de ce qu'il y a de spécieux dans ces théories abstraites, il se hâte de descendre à des applications pratiques où, tout en maintenant le vocabulaire *nous, dianoia, logos*, il va se mettre de plus près sur le plan de la vie quotidienne d'une religieuse : psalmodie chorale ou individuelle, oraison mentale privée, esprit de prière soutenu au cours des occupations.

Toutefois, je veux que tu saches encore ceci : sois en garde, de peur que, croyant prier, tu ne t'égares loin de la prière, que tu ne peines sans profit et ne coures en vain. C'est ce qui arrive dans la psalmodie vocale : souvent la langue articule les paroles des versets, mais le *nous* se laisse emporter ailleurs, dispersé sur les passions et les choses, et l'intelligence de la psalmodie en souffre.

Cela arrive aussi *dans la dianoia :* souvent, en effet, tandis que celle-ci parcourt les formules de prière, le *nous* ne l'accompagne pas ni ne se fixe sur Dieu *vers qui se fait aussi l'entretien de la prière,* mais il est secrètement détourné par certaines pensées (2).

De toute évidence, la prière ἐν τῇ διανοίᾳ s'oppose ici à la précédente prière de la psalmodie. Est-ce trop préciser que de

---

(2) Sur ce *prosternement* de l'homme, avec toutes ses facultés προσπιπτόντων τῷ Θεῷ, cf. BREMOND, *op. l.*, p. 13-15, où il est rappelé que « la prière même de demande n'est vraiment prière que dans la mesure où elle est aussi adoration. »

(1) Col. 389 C : *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 13.... Τοῦτο γίνεται καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ· πολλάκις γὰρ αὐτῆς διερχομένης τὰ ῥήματα τῆς εὐχῆς, ὁ νοῦς οὐ συνοδεύει οὐδὲ ἐξατενίζει τῷ Θεῷ, πρὸς ὃν καὶ ἡ κατὰ τὴν προσευχὴν διαλογὴ γίνεται. Dans la phrase précédente, la *Philocalia* et Migne omettent, après la mention de la psalmodie vocale, la proposition : « souvent la langue articule les paroles des versets », qui est pourtant nécessaire au sens et réclamée par la construction grammaticale. Après ὅπερ ἐν τῇ τοῦ στόματος ψαλμῳδίᾳ τελεῖται, il faut donc ajouter, avec le Cod. Vatic. Ottob. gr. 405 : ὅτι πολλάκις ἡ γλῶσσα τῶν στίχων τὰ ῥήματα λέγει. Voir *Philocalia*, éd. de Venise, p. 858 b, l. 3 ante finem ; éd. d'Athènes, t. II, p. 229 b, l. 5 antefinem.

voir dans cette prière de la *dianoia*, qui est *elle aussi* un entretien avec Dieu, ce que nous appelons *l'oraison mentale* ? Celle-ci se trouverait donc désignée par cette expression assez suggestive : ἡ νοητὴ προσευχὴ διανοίας, où il est permis de voir une sorte d'activité discursive de l'esprit en vue de la prière. La suite de l'exposé va d'ailleurs, croyons-nous, appuyer cette interprétation.

La *dianoia* dit par habitude les paroles ; mais le *nous* échappe à la connaissance de Dieu. L'âme alors, en conséquence, se montre sans componction et sans bonne disposition, le *nous* se trouvant dispersé sur certaines imaginations et comme tenu en l'air vers les choses par lesquelles il est captivé ou qu'il projette.

Sans doute, pareille observation s'applique directement à la prière de demande, comme va l'insinuer Théolepte ; mais jusque dans ses explications réapparaîtra le travail de réflexion attentive qui est l'œuvre propre de la *dianoia*.

Si la conscience de la vraie prière fait défaut, et si l'objet même de la demande n'est pas présent à l'esprit de celui qui est en puissance de prière (1), comment l'âme sera-t-elle attendrie ? comment pourra être réjoui le cœur qui fait semblant de prier, mais ne réalise point la véritable prière ? « Joyeux soit le cœur de ceux qui cherchent le Seigneur » (2). Or, celui là cherche le Seigneur, qui, se tenant humblement devant Dieu de toute son âme et avec des sentiments de ferveur τὸ διανοητὸν ὄμμα καὶ διαθέσει θερμῇ προσπίπτων τῷ θεῷ (3), repousse

(1) Telle est, du moins, la traduction que nous proposons, car le texte n'est pas des plus clairs : [illegible] *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 13 v, circa finem. Migne (col. 389 qui, à la suite de la *Philocalia*, *a lu* : τῷ δεομένῳ παρακαλεῖν (cf. éd. de Venise, p. 859 a, ante med. ; ed. d'Athènes, t. II, p. 230 a, ante med.), essaye comme toujours une vague paraphrase : « praesentem orationis notionem non habet, nec petitionis necessitatem et materiam sentit. »

(2) *Psalm.* CIV, 3, qui se retrouve I *Chron.* (I *Paralipom.*), XVI, 10.

(3) Notez le retour de ce même verbe προσπίπτω déjà employé un peu plus haut (col. 389 C) pour marquer le *prosternement* de l'homme tout entier devant Dieu.

Pour souligner la portée et l'actualité de ce passage, il ne sera point hors de propos d'y mettre en regard quelques citations plus modernes, que nous fournit encore Bremond, *op. laud.*, p. 358 et 194-195. Parmi la foule de chrétiens à genoux dans une église, se demandait un jour Joseph de Maistre, « combien y en a-t-il qui prient réellement ? » Après avoir rappelé ce texte dans l'avant-propos de l'*Inquiétude religieuse* (2e série, 1910), Bremond reprenait : « Si l'on était maître de sa vie, j'aurais voulu que toute la mienne fût absorbée dans la poursuite d'une réponse à cette question de Joseph de Maistre, récompensée par une définition de la prière qui permît d'étendre sans mesure le nombre de *ceux qui prient réellement*. » Et

toute pensée du monde à cause de la connaissance et de l'amour de Dieu qui sont les effets de la prière assidue et pure.

Suit une comparaison qui aurait son importance pour l'étude détaillée de ce que notre Byzantin appelle, d'une part, la contemplation en esprit, dans le *nous*, par le souvenir de Dieu (τὸ κατὰ τὴν θείαν μνήμην ἐν τῷ νῷ θεώρημα) et, d'autre part, la dignité de la prière pure dans la *dianoia* (τὸ κατὰ τὴν καθαρὰν προσευχὴν ἀξίωμα ἐν τῇ διανοίᾳ), mais dont il nous suffira ici de rappeler l'énoncé : « Ce qu'est la pupille pour l'œil (dans l'acte de la vision), et l'articulation de la parole pour la langue : voilà ce qu'est le souvenir [de Dieu] pour le *nous*, et la *proseuchê* pour la *dianoia* (1) ».

Nicole, tout (« maussade et bon janséniste qu'il soit », Bremond, p. 5[illegible]), a dans son *Traité de l'oraison* (Paris, 1679) des descriptions de « la véritable prière » où maintes expressions rappellent celles de Théolepte. Ainsi : « ...Il se glisse tant de défauts dans les prières, que souvent on ne prie point du tout, lorsqu'on s'imagine prier avec le plus de ferveur. Ce qui fait qu'on s'y trompe n'est pas toujours que l'on ignore qu'il n'y a point de vraie prière qui ne vienne du cœur ; c'est qu'il n'est pas facile de discerner les mouvements du cœur et ceux de l'esprit. Car ce cœur et cet esprit ne sont pas deux régions séparées dont les limites soient visibles. Ils se mêlent et se confondent dans leurs actions. Le cœur aime ce que l'esprit propose ; l'esprit conçoit ce que le cœur aime. Le cœur suit les actions de l'esprit ; l'esprit conçoit les mouvements du cœur ; et de tout cela il se fait un mélange qu'il n'y a proprement que Dieu qui démêle avec une entière certitude... Pour démêler donc ce qui se passe en cela, il faut concevoir que les vérités chrétiennes étant peintes dans la mémoire, comme les autres vérités dont elle est dépositaire, l'esprit est capable d'en faire le sujet de ses réflexions, de les joindre, de les arranger, de les étendre, d'en tirer des conséquences ; et que, selon qu'on a plus d'imagination et de mémoire, on est naturellement plus disposé à faire de ces sortes de réflexions. Il est facile de donner à ces réflexions un tour de prière, en y joignant l'image des désirs que ces vérités devraient exciter. Il est facile d'en tirer des conséquences pour la conduite de sa vie, et de concevoir l'idée des résolutions qu'elles devraient produire dans notre cœur... » — Peut-être, au surplus, cette minutieuse psychologie de Nicole projettera-t-elle quelque lueur sur les compartiments de l'âme tripartite : **nous, dianoia, logos**, qui obsèdent notre Théolepte.

Notons aussi, au début de ce morceau, une assez jolie allitération trahissant l'humaniste lettré : [illegible]

(1) Col. 392 A B. *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 14. Le développement de cette assertion occupe deux pages du manuscrit, le recto et le verso du folio 14. Relevons simplement, vers le début de la comparaison entre l'œil de la vision et le souvenir de Dieu, dans le texte de Migne reproduisant la *Philocalie* (éd. de Venise, p. 859 a, post med. ; éd. d'Athènes, t. II, p. [illegible] a, post med.), une leçon certainement erronée : [illegible]. Le manuscrit porte [illegible], qui explique d'ailleurs le génitif [illegible]. Il va sans dire que le traducteur latin, à son habitude, ne s'embarrasse pas pour si peu et présente sa paraphrase sans sourciller : « [illegible] de objecto proposito. »

Vient alors une seconde comparaison : l'attitude de l'âme en prière devant Dieu mise en parallèle avec l'attitude d'un suppliant devant l'empereur. Ici encore, quoique la prière de demande paraisse d'abord directement visée, c'est bien à tous les genres de prière que songe Théolepte, mais de toute vraie prière, animée et soutenue par l'esprit de prière. Ecoutez-le.

Pour te guider dans la prière pure, considère ce que l'on fait à l'égard du souverain. Lorsque tu es admise devant l'empereur, tu es présente de corps, ta langue formule la supplication, ton regard est fixé sur lui : et c'est ainsi que tu attires sur toi la bienveillance impériale. Comporte-toi de la même manière, tant dans la synaxe de l'église que dans l'isolement de ta cellule. Réunie avec les sœurs dans le temple du Seigneur, tu es présente de corps et tu lui offres de bouche l'hommage de la psalmodie; efforce-toi d'avoir aussi l'esprit (τὸν νοῦν) attentif aux paroles et à Dieu lui-même, sachant avec qui il s'entretient et à qui il s'adresse. D'autre part, dans le calme et la solitude de ta cellule, vaque à l'oraison mentale (τῆς κατὰ διάνοιαν προσευχῆς ἐξέχου) avec un *nous* purifié et un esprit contrit (νήφοντι τῷ νῷ καὶ συντετριμμένῳ πνεύματι) : alors la contemplation t'enveloppera grâce à la vigilance exercée sur toi, la connaissance habitera en toi par la prière, et la sagesse se reposera en toi par la componction, bannissant le plaisir déraisonnable et établissant à demeure l'amour divin (1).

Malgré le persistant emploi de ce vocabulaire ascético-mystique qui au premier abord laisserait soupçonner des distinctions très nettes, l'auteur semble bien avoir en vue uniquement *l'esprit de prière* à maintenir autant dans la psalmodie chorale que dans l'oraison mentale privée ou même en toute activité extérieure. Bien plus, il y ajoute une note de conviction et d'expérience personnelle :

Crois-moi, je te dis la vérité. Si en toute ton activité tu ne perds point la compagne de tous les biens qu'est la prière, elle ne tardera

(1) Le lecteur aimera connaître la teneur littérale de cette finale toute mystique : καὶ θεωρία ἐπισκιάσει σοι διὰ τῆς νήψεως, καὶ γνῶσις κατασκηνώσει ἐν σοὶ διὰ τῆς προσευχῆς, καὶ σοφία ἀναπαύσεται ἐν σοὶ διὰ τῆς κατανύξεως, τὴν ἄλογον ἡδονὴν ἐξορίζουσα καὶ τὴν θείαν ἀγάπην εἰσοικίζουσα. *Cod. Vatic.*, f. 15 v. Migne, recopiant toujours trop fidèlement son modèle la *Philocalia*, saute une proposition et rompt ainsi l'harmonieux équilibre tripartite : contemplation-vigilance ; connaissance-prière ; sagesse-componction ; on lit en effet, col. 392 C : καὶ θεωρία ἐπισκιάσει σοι διὰ νήψεως, καὶ γνῶσις κατασκηνώσει ἐν σοὶ διὰ τῆς κατανύξεως, τὴν ἄλογον ἡδονὴν.....

pas à te montrer la chambre nuptiale, à t'y faire pénétrer, à te remplir d'une gloire et d'une allégresse ineffable. Écartant tous les obstacles, elle aplanit le sentier de la vertu et le rend aisé à l'âme qui cherche.

Voici pourtant à nouveau des expressions qui paraissent tout ramener à l'oraison mentale.

Considère le mode de la prière κατὰ τὴν διάνοιαν. L'entretien [avec Dieu] fait disparaître les pensées des passions; le regard du *nous* vers Dieu met en fuite les idées du monde; la componction de l'âme écarte les affections charnelles. Et voici que la prière apparaît une symphonie et une union du *nous*, du *logos* et de l'âme, résultant de l'incessante invocation du nom divin (1).

Malgré l'incontestable allusion faite ici à la célèbre « invocation du nom de Jésus », Théolepte semble bien attacher moins d'importance à la formule même de cette invocation qu'à l'esprit de prière continue qu'elle est censée faciliter. Quant à cette union ou symphonie du *nous*, du *logos*, du *pneuma*, l'auteur y insiste avec complaisance, pour adapter même ses conseils d'ordre pratique au cadre spécieux emprunté par l'ascétisme byzantin aux théories néoplatoniciennes sur l'âme tripartite.

« Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », dit Jésus (2). Ainsi la prière, rappelant de l'éparpillement des passions les puissances de l'âme, les unissant entre elles et en elle-même, unit intimement l'âme tripartite au Dieu un en trois personnes. D'abord, elle efface de l'âme, par les pratiques de la vertu, la laideur du péché; puis, reproduisant, par la sainte connaissance qui lui est propre, la beauté de la divine image, elle présente l'âme à Dieu. Celle-ci aussitôt connaît son Créateur. « Au jour où je t'invoquerai, voici que j'ai connu que tu es mon Dieu », dit le psalmiste (3). Et elle est

(1) Col. 392 D-393 A; *Cod. Vatic.*, f. 16 r. Καὶ ὅρα τὸν τρόπον τῆς κατὰ διάνοιαν προσευχῆς· ἡ διαλογὴ ἀναιρεῖ τοὺς ἐμπαθεῖς λογισμούς· ἡ τοῦ νοῦ πρὸς θεὸν ἀποσκοπὴ φυγαδεύει τὰς ἐννοίας τοῦ κόσμου· ἡ κατάνυξις τῆς ψυχῆς τὴν φιλίαν τῆς σαρκὸς ἀποσοβεῖ· καὶ ὁρᾶται ἡ προσευχὴ ἐκ τοῦ ὑπαγορεύειν ἀσιγήτως τὸ θεῖον ὄνομα συμφωνία καὶ ἕνωσις νοῦ καὶ λόγου καὶ ψυχῆς.

(2) *Matth.*, XVIII, 20.

(3) *Psalm.* LV, 10.

connue par lui, car « le Seigneur connaît ceux qui sont à lui », dit l'Écriture (1). Elle connaît et elle est connue : elle connaît, à cause de la pureté de l'image, car toute image offre une relation avec le prototype ; elle est connue, à cause de la ressemblance opérée par les vertus. C'est ainsi que l'âme a la connaissance de Dieu et est connue par Dieu.

Et voici de nouveau l'exemple de l'audience impériale.

Celui qui désire obtenir la bienveillance du souverain recourt à trois sortes de moyens : ou bien il adresse de vive voix sa requête, ou bien il se présente en silence, ou bien il se jette aux pieds de qui peut le secourir. Ainsi, la prière pure, réunissant en elle-même le *nous*, le *logos* et le *pneuma* : par le *logos*, elle invoque le nom de Dieu et énonce la demande ; par le *nous*, elle fixe avec calme son regard sur le Dieu qu'elle implore ; par le *pneuma*, elle manifeste la componction, l'humilité et l'amour. Par là elle fléchit l'éternelle Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu unique (2).

La méditation

Sans rien vouloir oublier de ces subtiles distinctions, Théolepte revient une fois de plus à la pratique, et cela va l'amener à des indications qui touchent de très près à ce que nous appelons la *méditation* proprement dite. Elles sont amorcées par une comparaison déjà très significative elle-même : la manducation et l'assimilation des aliments.

La variété des mets excite l'appétit à leur manducation ; ainsi les diverses notions des vertus éveillent la diligence du *nous*. C'est pourquoi, en suivant la voie de la *dianoia*, lis et relis avec réflexion devant le Seigneur les formules de prière (3), pousse sans cesse tes cris sup-

(1) *Tit.*, II, 19 ; cf. *Num.*, XVI, 5 ; *Joan.*, X, 14.

(2) L'analogie présentée entre la prière et l'audience impériale suggère de voir ici ce que Bremond, *op. laud.*, p. 51, exprimait en ces termes : « Dans toute prière jouent, plus ou moins librement, et doivent jouer *ces activités d'exposition et d'attente.* »

(3) Col. 393 C ; Cod. Vatic., f. 17 v. Διὰ τοῦτο τὴν ὁδὸν τῆς διανοίας ὁδεύουσα, τὰ ῥήματα τῆς αἰτήσεως, ἀναλέγου καὶ διαλέγου τῷ Κυρίῳ. Cette ὁδὸς τῆς διανοίας paraît bien devoir être identifiée avec la méthode d'oraison mentale qui est la méditation, consistant à lire attentivement les formules de prière et à les relire devant Dieu pour en tirer par voie discursive (διαλέγου) les réflexions de nature à susciter les sentiments du cœur. La suite va d'ailleurs nous fixer mieux encore à ce sujet.

pliants et ne te lasse jamais, poursuis sans interruption ta requête, imite l'importunité de la veuve qui finit par fléchir le juge inexorable (1). C'est alors que tu marches selon l'esprit (2), sans avoir égard aux convoitises de la chair, et que tu n'interromps point par des pensées mondaines la continuité de la prière. Tu deviens par là le temple de Dieu, et tu loues Dieu sans te laisser distraire.

Comme s'il craignait qu'on ne l'accuse d'avoir perdu de vue les mystérieux compartiments de l'âme tripartite, Théolepte réaffirme la relation de la prière qu'il vient de décrire avec les plus hauts sommets de la mystique.

En vaquant de la sorte à l'oraison mentale (οὕτω κατὰ διάνοιαν εὐχομένη), tu deviens digne de passer au souvenir de Dieu, de pénétrer dans le sanctuaire du *nous*, d'entrevoir l'invisible par de mystiques contemplations et des concepts de connaissance; enfin, par d'amoureuses effusions, seule avec Dieu seul, de te livrer dans le recueillement au service sacré du Seigneur (3).

Chose étrange, et qui va rendre pour nous plus significative la page presque finale de ce précis ascétique : immédiatement après ce nouveau rappel du vocabulaire et des théories traditionnelles, notre auteur va présenter, comme par manière de conclusion, une véritable méthode pratique de méditation. Assurément, sous une forme ou sous une autre, la méditation a existé de tout temps (4). Toutefois les textes sont assez rares jusqu'au

(1) *Luc*, XVIII, 1-7.

(2) Cf. *Gal.*, V, 16 : πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.

(3) Col. 393 C D ; Cod. Vatic., f. 17 v : ἀξιοῦσαι καὶ εἰς μνήμην θεοῦ διαβαίνειν, καὶ ἐν τοῖς ἀδύτοις τοῦ νοῦ εἰσιέναι, καὶ μυστικαῖς θεωρίαις τὸν ἀόρατον κατοπτεύειν, καὶ γνωστικαῖς ἐννοίαις, καὶ ἀγαπητικαῖς ἐκχύσεσι μόνῃ τῷ Θεῷ μόνῳ κατὰ μόνας λειτουργεῖν.

(4) Voir à ce sujet d'intéressantes observations dans le *Traité de l'oraison* de NICOLE, notamment un paragraphe ainsi intitulé : « Que selon l'esprit de l'Église les bonnes pensées sont le moyen ordinaire par lequel nous devons exciter en nous l'esprit d'oraison, et qu'il est permis de les rechercher. » Il y est montré que « dans tous les temps et dans tous les lieux du monde » l'Église a eu cette pratique « de mettre en la bouche des fidèles certaines prières, comme les psaumes et les autres paroles saintes qui composent son office. Si l'on considère bien cette pratique, on trouvera qu'elle est toute fondée sur ce moyen, et que ce qu'on appelle oraison vocale et office de l'Église n'est autre chose qu'une méthode d'oraison mentale, dans laquelle l'Église nous fournit les pensées mêmes des vérités que nous devons considérer, et l'idée des mouvements que nous devons exciter en nous... » Cité par BREMOND, *op. laud.*, p. 210.

XV^e^ siècle qui offrent un exposé de la méditation méthodique. Or voici, au début du XIV^e^ siècle, un Byzantin qui nous fournit à cet égard des précisions surprenantes.

Lors donc que tu te vois fléchir dans la prière, *sers-toi d'un livre :* par une lecture attentive pénètre le sens ; ne te contente pas de parcourir superficiellement les mots, mais examine-les à fond par l'exercice de la réflexion et tiens-en la signification en réserve comme un trésor (1). Ensuite, *fais la méditation de ce que tu as lu,* afin que ta *dianoia* soit agréablement affectée par le fait de la compréhension et que les pensées lues demeurent inoubliables. De la sorte, ta ferveur sera de plus en plus enflammée par les saintes réflexions, selon le mot du psalmiste : « Dans ma méditation un feu s'allumera » (2). En effet, comme la trituration des aliments par les dents rend agréable la dégustation, ainsi les paroles divines, tournées et retournées dans l'âme, donnent à la *dianoia* onction et joie : « Que tes paroles sont douces à mon palais ! » dit le Psalmiste (3).

Quels que soient les écrits plus anciens que Théolepte ait pu connaître et utiliser, pareilles indications présentent sous sa plume un intérêt de premier ordre, même s'il était prouvé qu'il eût puisé à des sources latines.

Non moins remarquable est le passage qui suit immédiatement : car, si les divers éléments s'en retrouvent dans toute la tradition ascétique, ce qui semble propre à notre Byzantin,

---

(1) Col. 393 D ; *Cod. Vatic. Ottob. gr.* 405, f. 18 r. Le grec est ici indispensable pour permettre de contrôler la traduction. Ὅταν οὖν ἴδῃ σεαυτὴν γαυνουμένην ἐν τῇ εὐχῇ, βιβλίον μεταχειρίζου · καὶ τῇ ἀναγνώσει προσέχουσα τὴν γνῶσιν εἰσδέχου, μὴ παροδευτικῶς τοὺς λόγους διερχομένη, διανοητικῶς δὲ τούτους διασκοπουμένη καὶ τὸν νοῦν θησαυρίζουσα. Cette dernière expression, vu le sens habituel réservé par Théolepte au terme νοῦς, pourrait prêter à discussion si le contexte ne semblait imposer l'interprétation que nous lui avons donnée.

(2) *Psalm.* XXXVIII, 4. Cette citation biblique n'est pas ce qu'il y a de moins frappant en ce remarquable passage. On sait l'usage courant qui en est fait par les auteurs occidentaux sous la forme latine : *In meditatione mea exardescet ignis.* Nous avons préféré garder le terme *méditation* plutôt que *réflexion,* parce qu'il nous semble mieux répondre à la pensée de Théolepte.

(3) *Psalm.* CXVIII, 103. — Le texte grec mérite une transcription intégrale. On y verra notamment que l'expression soulignée : *fais la méditation de ce que tu as lu* répond littéralement à l'original. Εἶτα μελέτην ποιοῦ τῶν ἀναγνωσθέντων, ἵνα γλυκαίνηταί σου ἡ διάνοια ἐκ τῆς κατανοήσεως καὶ ἀνεπίληστα διαμένῃ τὰ ἀναγνώσματα · κἀντεῦθεν προσανάπτηταί σου ἡ θέρμη τοῖς θείοις διανοήμασιν · « ἐν τῇ μελέτῃ μου γάρ, φησιν, ἐκκαυθήσεταί πῦρ ». Ὡς γὰρ τὸ βρῶμα ἡδύνει τὴν γεῦσιν ὑπὸ τῶν ὀδόντων λεπτυνόμενον, οὕτω τὰ θεῖα λόγια στρεφόμενα ἐν τῇ ψυχῇ πιαίνει τὴν διάνοιαν καὶ κατευφραίνει · « ὡς γλυκέα γάρ, φησι, τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγιά σου ».

c'est la relation directe où il les met avec la méditation et l'oraison mentale.

Apprends par cœur des formules évangéliques et des sentences des bienheureux Pères (1), étudie leurs vies, afin d'avoir tout cela comme matière de méditation durant tes nuits (2).

Durant tes nuits": entendez, sans doute, durant les heures de repos où l'esprit, n'étant plus directement alimenté par les exercices spirituels, retrouvera comme naturellement en lui-même ce fond de textes sacrés, de maximes ascétiques, d'exemples de vertu, qui contribueront à fournir de pieuses réflexions et affections. Notons, dans cette dernière phrase, l'emploi du substantif neutre μελέτημα, désignant une sorte de thème permanent de méditation, résultat lui-même de l'exercice répété de la mémoire sur les objets indiqués.

Une preuve de plus que notre auteur n'a pas changé de point de vue et qu'il continue à tout considérer en rapport avec la méditation, l'oraison mentale, le sentiment de la présence de Dieu et l'esprit de prière, c'est la conclusion suivante, sur laquelle nous allons clore nous-même la présente étude :

Pour renouveler par la lecture et la méditation (τῇ μελέτῃ) des paroles divines la *dianoia* lassée de la prière, pour la rendre plus diligente à la prière, livre-toi à la psalmodie vocale, mais d'une voix paisible et avec l'attention du *nous*. Ne laisse rien passer d'incompris parmi les formules prononcées; si parfois quelque chose échappe au *nous*, répète le verset autant qu'il sera nécessaire, jusqu'à ce que tu aies le *nous* en accord avec les paroles prononcées. Car le *nous* a la possibilité de vaquer et à la psalmodie orale et au souvenir de Dieu. L'expérience du monde extérieur te fera mieux comprendre cela. Celui qui est avec quelqu'un et s'entretient avec lui, ne laisse pas de le fixer attentivement du regard : de même celui dont les lèvres profèrent la psalmodie peut en même temps fixer son attention sur Dieu par le souvenir.

---

(1) Col. 396 A ; Cod. Vatic., f. 18 v. Ἀποστήθιζε καὶ λόγους εὐαγγελικοὺς καὶ τῶν μακαρίων πατέρων ἀφορμήματα. On reconnaît ici le célèbre recueil des *Apophthegmata Patrum*, resté si populaire de tout temps dans le monachisme oriental.

(2) Ἵνα ἔχῃς ταῦτα πάντα μελέτημα ἐν ταῖς νυξίν.

Mystique et réalisme

Nous arrêtons ici cette étude, afin de laisser le lecteur sous l'impression de la page de Théolepte que nous avions d'abord eue presque exclusivement en vue.

Les derniers feuillets du précis ascétique (f. 19-22 du manuscrit) sont encore intéressants par les applications de ces principes aux divers exercices du cloître, métanies ou pratiques pénitentielles, travail manuel ou activité extérieure, office divin au chœur, observation du réglement et du programme personnel en cellule, attitude recueillie et mortifiée à la table commune : tous ces actes, pour ne point rester un corps sans âme, doivent être animés par l'esprit de prière, entretenu lui-même par les moyens qui viennent d'être recommandés. A ces moyens Théolepte en ajoute ici un autre, qu'il appelle l'ἐξαγορεία ou ἐξαγόρευσις, c'est-à-dire non pas directement la confession sacramentelle, mais l'aveu humiliant, fait au directeur spirituel, des pensées mauvaises ou simplement distrayantes.

Donnons-nous pourtant, ne fût-ce que pour nous reposer de l'obsession des compartiments de l'âme tripartite, le plaisir de relever deux traits finement réalistes, qui épanouiraient le sourire sur les visages même les plus authentiquement mystiques au fond des cloîtres les plus contemplatifs. Voici ces deux traits : « Arrivée au chœur, ne bavarde pas avec ta voisine, et ne laisse pas ton esprit divaguer en des futilités... ; en te rendant à ta place au réfectoire, ne jette pas un regard circulaire sur les portions des sœurs (μὴ περισκόπει τὰς μερίδας τῶν ἀδελφῶν), et ne partage pas ton âme par des soupçons sans bienveillance... ». Puis, le directeur spirituel et pratique reparaissant aussitôt, il ajoute simplement mais joliment : « tandis que la bouche prend la nourriture, prête ton oreille à la lecture et ton âme à la prière » (col. 396 D; Cod. Vatic. f. 20, l. 2-10).

Epilogue

Les familiers des textes ascétiques orientaux et byzantins ne trouveront sans doute rien de bien neuf dans le Précis adressé par Théolepte à la princesse Irène-Eulogie Choumnos entrée au cloître dans la fleur de ses vingt ans.

Pour moi, j'avoue lui savoir gré d'avoir précisément si bien résumé en quelques pages toute la substance de l'ascétisme traditionnel. En outre — et c'est, je le répète, le point sur

lequel j'avais d'abord voulu uniquement insister — on ne saurait lui refuser une certaine originalité dans ses conseils sur une méthode d'oraison où il est difficile de ne pas voir l'équivalent de notre méditationn.

Est-ce illusion de ma part ? Je crois sincèrement que Théolepte eût enchanté Henri Bremond. Tout en retrouvant, bien entendu, chez notre Byzantin du XIV^e siècle la chasse aux distractions, la νῆψις ou nécessité de la purification dans tous les domaines en préparation à la vie intérieure, l'auteur de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* et de l'*Introduction à la philosophie de la prière* eût été heureux de trouver chez lui cet esprit de prière continue, cette union habituelle à Dieu, ce souvenir permanent de Dieu, cette adhérence au Christ soleil de l'âme à laquelle il assure des lumières de connaissance surnaturelle, des sentiments de componction, de joie et d'amour. Bremond eût vu avec plaisir chez Théolepte l'union harmonieuse, et, si je puis dire, dans les proportions voulues, de l'ascèse et de la prière, celle-là n'étant qu'un moyen, moyen nécessaire mais moyen, pour atteindre celle-ci qui est le but. Il n'eût certainement pas découvert chez lui ce « microbe de l'ascéticisme » qui l'exaspérait chez un bon nombre de modernes. Ni méthodomane ni méthodophobe, pour employer encore des termes du lexique bremondien, Théolepte de Philadelphie aurait fait pour Bremond, modestement mais véritablement, figure de précurseur dans la galerie de ses mystiques les plus vénérés. Et si l'incorrigible humoriste provençal eût sans doute malicieusement souri des compartiments de l'âme tripartite, je ne suis pas sûr qu'il n'eût point cherché et peut-être trouvé aux mots grecs *logos, dianoia, pneuma, nous,* des équivalents plus ou moins approximatifs dans les spirituels du XVII^e et du XVIII^e siècle français : entendement intelligence, raison raisonnante, imagination, mémoire, sentiment, volonté.

Bref, sans faire de Théolepte une étoile de première grandeur, Bremond eût, je crois, salué avec joie en lui un intéressant témoin de la spiritualité byzantine, prometteur et garant assuré des précieuses trouvailles que réserverait une exploration méthodique destinée à préparer de loin une histoire littéraire du sentiment religieux dans le monde byzantin.

Rome, 28 avril 1940.

S. Salaville.

Rome et Byzance

Sous le pontificat de Célestin III (1191-1198)

L'empereur Manuel Comnène († 1180) avait entretenu avec le Saint-Siège des relations très suivies. Celui-ci, que la violente réaction du clergé grec ne semble pas avoir impressionné, gardait de ses déclarations et de ses attitudes le plus confiant souvenir (1), au point de le donner en modèle à ses successeurs.

Cette excessive bienveillance s'était vite émoussée à l'annonce des troubles qui suivirent la mort du basileus, puis en réaction contre le massacre de 1182. Mais ce n'était là que contre-coups d'une révolution xénophobe. Avec la stabilisation du pouvoir, les mêmes causes ramenèrent les mêmes rapprochements politiques. Alexandre III (1159-1181), qui eut le pire à craindre de la part de Frédéric Barberousse, poussa, du côté grec, avec une impatiente confiance, des tractations qui eussent abouti si, fidèle à la consigne de ses devanciers, il n'avait subordonné l'arrangement à une préalable union des Églises. Alliée de la Hongrie, maîtresse de la côte dalmate et suzeraine de la Serbie, Byzance était toujours à même d'aider puissamment la ligue lombarde. Sa collaboration militaire eût flatté son ambition, mais, plus encore, servi ses intérêts, la domination allemande en Italie et en Sicile ne pouvant qu'être un prélude de nouvelles attaques contre l'Empire. Les contacts reprirent donc et s'amplifièrent sous Clément III (1187-1191) et Célestin III (1191-1198). Or, selon l'historien W. Norden (2), ces deux papes, — le dernier surtout, — auraient, sous le coup d'un

(1) Lettre d'Innocent III à Alexis III en 1201 : Utinam illum egregium praedecessorem tuum, inclitae recordationis Manuelem imperatorem, satageres in devotione sedis apostolicae verbis et operibus melius imitari ; cf. A. Potthast, *Regesta Pontificum romanorum*, I, Berolini, 1874, 117, n. 1278 ; éd. *PG.*, CCXIV, 1182.

(2) Cf. W. Norden, *Das Papstum und Byzanz*, Berlin, 1903, 114-133. J'ignore, pour n'avoir pu les consulter, ce qu'apporte de nouveau à cette thèse le mémoire de J. Leineweber, *Studien zur Geschichte Papst Cölestins III*, Jena, 1905, et travail de G. Traub, *Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs II. im Zusammenhange mit der Politik der Jahre 1195-97*, Jena, 1910.

danger plus pressant, sacrifié les intérêts spirituels de la Catholicité à leurs embarras temporels, en ce sens que la question de l'unité religieuse, si âprement maintenue par leurs prédécesseurs, aurait été par eux provisoirement écartée du jeu diplomatique.

Cette grave imputation mérite examen et c'est à l'entreprendre à l'aide de documents nouveaux qu'est en premier lieu consacrée cette enquête.

I. — Nouvelles sources

Ces pièces nouvelles, au nombre de quatre, me sont venues sous la main au cours des recherches entreprises en vue d'une édition critique des actes du Patriarcat byzantin, tels que le recueil de nos Regestes les aura décrits et commentés. Leur existence, dûment signalée, n'a intéressé que de rares bibliographes et il est étonnant que Papadopoulos-Kérameus, tout au moins, n'ait pas livré les deux premiers aux historiens. La difficulté ou les ennuis du déchiffrement ont sans doute rebuté ce virtuose des éditions faciles. On verra ci-dessous que l'importance de ces documents mérite la plus grande attention. Quant au quatrième, accessible à tous, son lemme énigmatique et le contenu apparemment fastidieux de son texte l'a fait négliger de tous les chercheurs.

L'apport, aussi restreint qu'il soit, de ce petit dossier est d'autant mieux venu que celui-ci se compose de deux chrysobulles, d'un autre diplôme impérial et d'une lettre patriarcale, source officielle dont l'intérêt saute aux yeux. En outre, nos connaissances sur le problème ici envisagé sont très sporadiques et proviennent d'un auteur unique, Michel Choniatès, souvent incontrôlable. On verra que son silence cache parfois les perspectives les plus énigmatiques. Là où ils ne sont pas eux-mêmes explicites, ces actes de chancellerie supposent des situations, dont les informations recueillies d'autre part précisent la nature et la portée. Voici d'abord les documents.

1. Lettre d'Isaac l'Ange à Célestin III, rédigée par Démétrius Tornikès : Τοῦ Τορνίκη κυροῦ Δημητρίου εἰς τὸν ἁγιώτατον πάπαν Ῥώμης ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως Ἰσαακίου. Suivent la titulature

solennelle d'Isaac et l'adresse à Célestin III (1). Inc. : Περὶ μὲν τοῦ λόγου τῆς τῶν ἁγίων Ἐκκλησιῶν ἑνώσεως... Le texte se lit aux feuillets 149 r-150 v du codex *halk. convent.* 33, aujourd'hui au Patriarcat œcuménique. Le manuscrit — recueil néotestamentaire englobé dans une chaîne patristique (2) — a été suffisamment (3) décrit pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici. Notons toutefois que la transcription de ce document comme celle du suivant est incontestablement du XIII[e] siècle (4), ce qui nous rapproche nettement de la date d'émission. Le grand répertoire des *Kaiserurkunden* de M. Fr. Dölger (5) n'en souffle mot et n'aurait d'ailleurs pu que signaler son existence, en raison du laconisme intéressé du descripteur. Cet acte impérial est cependant du nombre de ceux dont l'intérêt dépasse les bornes d'une question particulière. Trois problèmes y sont traités : l'union des Églises avec son corollaire dogmatique de la procession du Saint-Esprit, la collaboration de l'empire à la croisade et l'usurpation par la Hongrie de terres byzantines. Le scribe a malheureusement omis, sans doute comme négligeable, l'indice chronologique. Le synchronisme du règne d'Isaac et du pontificat de Célestin III place entre 1191 et 1195 la date de rédaction et d'envoi. Ce point est le seul sûr. Mais si l'on considère que c'est là une réponse à une démarche du pape et que cette démarche pontificale ne marquait pas la première prise de contact, comme nous croyons pouvoir le montrer ci-dessous (n. 3), il apparaîtra assez vraisemblable que ce chrysobulle fut celui qu'apporta à Rome l'ambassade (6) témoin, peu avant octobre

(1) Cod. Halk. monast. 33, f. 149 r : Ἰσαάκιος ἐν χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Ἀγγελος Κελεστίνῳ τῷ ἁγιωτάτῳ πάπᾳ Ῥώμης τιμὴν προσηκοῦσαν ὡς πνευματικῷ πατρὶ καὶ θέλησιν τῶν εὐχῶν αὐτοῦ.

(2) Notre texte et plusieurs autres, de même époque ou se référant au même objet politico-religieux, encadrent la citation patristique en guise de commentaire, là où celui-ci a été omis par le scribe ancien.

(3) Cf. A. Papadopoulos-Kerameus, *Documents grecs pour servir à l'histoire de la quatrième croisade*, décrits ou publiés dans Revue de l'Orient latin, I, 1893, 540-555. Description du manuscrit dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, X, 1933, 274, 275. La foliotation de ces descripteurs diffère de celle que j'ai pu établir moi-même sur le manuscrit.

(4) Et non du XIV[e] s., comme le note Papadopoulos-Kerameus. Le fond même du codex a été écrit au X[e].

(5) Cf. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, II Teil, 1025-1204, p. 96 suiv.

(6) Cf. Fr. Dölger, *op. cit.*, 100, n. 1615.

1193, de la canonisation de saint Jean Gualbert. La mention expresse des guerres qui désolent la Chrétienté occidentale, de la Sicile et de l'Allemagne jusqu'à l'Océan, au Rhin et au Danube, ne permet en effet pas de descendre plus bas que décembre 1194, où la conquête allemande pacifia l'Italie méridionale. D'autre part, l'allusion à un conflit généralisé suppose le retour en France de Philippe Auguste, croisé de Syrie (fin de 1191), et le développement de ses intrigues contre Richard Cœur de Lion, resté en Palestine (1192-1193). Aussi bien nous verrons que la reprise des pourparlers entre Byzance et Rome semble contemporaine des négociations qui aménagèrent l'alliance des maisons régnantes de Constantinople et de Palerme (1192-1193).

2. Lettre du patriarche (Georges Xiphilin) au pape (Célestin III), également rédigée par Démétrius Tornikès : Τοῦ αὐτοῦ κυροῦ Δημητρίου τοῦ Τορνίκη εἰς τὸν πάπαν Ῥώμης, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατριάρχου. L'incipit, malheureusement, me manque (1). Quant au document même, il ne peut guère faire de doute qu'il fut porté à Rome, à la même occasion, par les mêmes apocrisiaires; aussi est-il naturel de les trouver réunis dans la tradition manuscrite (ff. 157 v, 158 du même codex). Certes la matière ici traitée est spécifiquement ecclésiastique, mais, comme là, plusieurs points sont exposés sous l'angle de la politique. Ainsi l'appel à la solidarité chrétienne, apparemment destiné à arrêter les guerres que se font les nations catholiques, mais en réalité lancé pour détourner une menace occidentale contre Byzance (2); telle encore l'invective contre l'intolérance et la superbe des princes latins, très normale après la chaude alerte et les représailles qui avaient signalé le récent passage de Frédéric Barberousse (1190). Mais ces traits, pour voyants qu'ils soient, ne sont que secondaires et le fond de la lettre s'occupe, comme il sied, exclusivement du problème religieux : primauté du Siège romain surtout.

3. Lettre de l'empereur (Isaac l'Ange) au pape (Célestin III) sur l'union des Églises, lettre rédigée par le métropolite d'Éphèse Georges Tornikès, parent selon toute vraisemblance

(1) Le film que j'en ai pris s'est, au développement, avéré flou. Ce début ne se trouve, d'autre part, chez aucun des deux descripteurs susnommés.

(2) Voir ci-dessous, p. 50.

de l'homme d'État cité plus haut : Τοῦ αὐτοῦ Γεωργίου τοῦ Τορνίκη μητροπολίτου Ἐφέσου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν πάπαν Ῥώμης ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως περὶ ἑνώσεως · ἐν ᾗ καὶ τὸν τῆς Κωνσταντινουπόλεως θρόνον συνιστᾷ ὡς μείζονα τοῦ τῆς Ῥώμης. Inc. : Ἀπεκομίσθη τῇ βασιλείᾳ μου τὸ γράμμα τῆς σῆς Ἁγιότητος. Ce document, transmis en deux copies (1) de très bonne date (XIII[e] s.), n'a pas, lui non plus, trouvé place dans le répertoire susmentionné de M. Dölger, et M. Festa, qui naguère l'a signalé et très largement cité (2), ne s'est nullement enquis d'en déterminer soit le destinataire, soit l'expéditeur. A vrai dire, la tâche n'est pas aisée en raison du caractère impersonnel de la pièce, qui aura été soulagée de ses éléments chronologiques et prosopographiques par la tradition manuscrite ou Tornikès lui-même, uniquement soucieux de grouper en un petit dossier ses œuvres d'éloquence ou de rhétorique. Néanmoins, non seulement ce document nous paraît être attribuable à Isaac l'Ange, mais il y a tout lieu de croire que ce fut le premier instrument que ce souverain échangea avec la Papauté. Les premières lignes nous apprennent en effet que le pape, mis au courant des bonnes dispositions du basileus sur la question de l'union des Églises, prend l'initiative de lui en écrire. Ce qui annonce bien un premier contact entre les deux pouvoirs. A la vérité, ce message serait mieux en situation au début du règne d'Isaac (1185 et suiv.) et ressortit de ce fait plutôt à la chancellerie de Clément III (1187-1191). Mais une double circonstance porte à croire que sa rédaction fut plus tardive. En premier lieu, la présence de Georges (Tornikès) sur le siège d'Éphèse est attestée (3) pour les années 1191 et 1192 ; ce qui, sans être décisif, puisqu'on ignore la date précise de sa promotion, fixe du moins l'époque de sa pleine activité et le moment de plusieurs séjours à Constantinople. Or, deuxièmement, l'informateur du pape n'était autre que le prince de Capoue. Est-il dès lors téméraire d'identifier le personnage avec Roger de Sicile (4), à la veille d'épouser, au début

(1) L'une conservée dans le cod. *Vindob. philol. gr.* 321, 52 r-53 r, l'autre, à l'Athos, dans le cod. *Batopedin.* 229, f. 6 r.

(2) Cf. *Bessarione*, 5, 1899, 43, 44 en note. Voir Νέος Ἑλληνομνήμων, XIII, 1916, p. 13, n. 35.

(3) Voici ci-après, p. 34, n. 1.

(4) Le titre de prince de Capoue était en effet réservé aux fils ou frères du roi de Sicile ; cf. F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, II, Paris, 1907, 566. Rien d'impossible que le fils de Tancrède, Roger, ait

de 1193, une fille d'Isaac l'Ange ? Soit qu'il se soit rendu lui-même à la cour byzantine chercher sa promise, soit plutôt que ses envoyés aient reçu du basileus un mandat spécial pour faire, en toute discrétion, des avances au Saint Siège, la prise de contact entre Rome et Byzance doit s'être établie en 1192, suivant toute probabilité à la faveur de cette alliance matrimoniale. L'examen du document donne au reste d'autre manière l'impression que les rapports n'en étaient qu'à leurs débuts, puisqu'il n'y est parlé que de l'affaire toujours actuelle de l'Union, et sans ces considérants qui, empruntés à l'arsenal de la polémique, trahissent un état de discussion développée.

4. Lettre de l'empereur Isaac l'Ange à l'archevêque d'Esztergom. L'article qui suit (1) dit le nécessaire à son sujet. Relevons seulement ici que ce document, datant d'une époque où les relations de Byzance et de la Hongrie étaient cordiales, doit être le plus ancien de notre petit dossier. Comme les deux premiers de la série, il eut pour rédacteur Démétrius Tornikès qui le composa vers 1190.

Ainsi les rédacteurs de nos sources nouvelles se trouvent appartenir à la même famille des Tornikès. Qu'ils fussent parents (2), la chose ne saurait faire de doute, quoique nulle part expressément affirmée. L'un, Démétrius, fut homme d'État, l'autre, Georges, homme d'Église et l'accession de celui-ci à l'un des plus importants évêchés de l'empire coïncide avec la plus grande faveur de l'autre auprès du basileus. A la même époque et de même manière, Jean Kastamonitès dut d'occuper le siège de Chalcédoine à la présence au pouvoir du grand logothète Théodore Kastamonitès. Voici le peu que l'on sait de leur activité littéraire.

Né à Thèbes de Béotie, Démétrius fit son instruction à By-

---

cumulé ce titre avec celui de duc de Pouille qu'il portait certainement. Ce dernier titre n'eût, en tout cas, donné aux Byzantins aucune idée de la noblesse de leur hôte, la qualité de *doux* étant, chez eux, partagée par un nombre relativement élevé de gouverneurs militaires. Il aura été fait état du premier à très bon escient, dans une préoccupation d'étiquette fort compréhensible.

(1) Ci-après, p. 59 suiv.

(2) Georges est dit cousin d'un autre clerc, Euthyme Tornikès (cf. Νέος Ἑλληνομνήμων, XIII, 1916, 9, n. 18) qui devait composer l'oraison funèbre de l'homme d'État, Démétrius. Sur base de ce document, d'une expression très officielle, on ne saurait toutefois parler de *proche* parenté.

zance. L'oraison funèbre (1), longue et verbeuse à l'accoutumée, qu'un autre Tornikès, Euthyme, lui a consacrée, dépeint à maintes reprises ses dons surprenants d'orateur, mais ne souffle mot de ses écrits possibles. Toutefois les hommes d'État, qui ont toujours été facilement diserts, avaient, à Byzance, la coquetterie de confier au parchemin leurs discours, devant quoi une nuée de flatteurs se pâmaient d'office. Puis donc que rien ne nous est parvenu sous le nom du préposé à l'écritoire et du logothète du Trésor — l'homme remplit successivement ces deux charges, — il faut admettre que les copistes, pourtant très portés pour les pièces d'éloquence, auront été injustes envers son œuvre. Rien n'en subsiste ou plutôt n'en a été signalé (2), mais la preuve est donnée ci-dessus que le ministre poussait ses goûts d'auteur jusqu'à traiter de sujets où la vaine rhétorique n'avait pas d'emploi. Les trois lettres recensées plus haut (1, 2, 4) sont en effet des pièces de controverse où l'érudition ecclésiastique remplit un rôle plus opérant que le plus subtil raisonnement, et plus opportun que la période la mieux balancée. Le quatrième de nos documents surtout est un véritable essai de théologie austère, et il a suffi pour faire à Démétrius une réputation de polémiste antilatin (3). Le mot est certainement trop fort, car, s'il y a discussion de l'argumentation catholique, telle que l'avait présentée Job d'Esztergom, le ton et l'atmosphère étaient aux antipodes de ce qu'employaient ou respiraient les professionnels. Sa position, qui fut, comme on le verra, très conciliante, sans cesser d'être strictement conformiste, est commandée par la politique. Et c'est sans doute pour mieux servir les intérêts changeants de celle-ci qu'il n'a

(1) Les chroniques de Michel Choniatès et de Kinnamos nous renseignent sur les nombreux événements de sa vie publique ; les faits plus particuliers sont empruntés à l'éloge funèbre précité d'Euthyme, édité par A. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, Saint-Pétersbourg, 1913, 125-142. Il va de soi que sa haute position le tenait en rapports constants avec une foule de personnages parfois très exigeants et passablement indiscrets. Ses relations avec Michel Choniatès, métropolite d'Athènes, donnent la mesure et le ton d'un commerce épistolaire qui dut être fréquent et très divers. Malheureusement il n'en subsiste que des allusions ou quelques bribes. Cf. G. Stadtmüller, *Michael Choniates metropolit von Athen*, Roma, 1934, 54 suiv., 122 suiv., 89, 125 suiv. et 134.

(2) K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 91, 472, 475, le range parmi les polémistes et les épistolographes sans références précises, même au peu que l'on en conserve.

(3) Son nom figure en belle place dans la galerie de la *Grèce Orthodoxe* de Démétracopoulos. Références ci-après, p. 61, n. 4

pas voulu laisser à d'autres le soin de rédiger ces pièces de chancellerie parfaitement dosées. C'est en tout cas sûrement à leur caractère officiel que nous devons de les posséder, quoique la tradition manuscrite en soit peu brillante et assez désordonnée (1). Démétrius n'aura donc été qu'un auteur d'occasion au demeurant peu fécond, mais sa personnalité et la nature de ses écrits confèrent à ceux-ci une importance hors pair.

Georges, lui, avait surtout jusqu'à présent le titre et la réputation d'un rhéteur (2), auxquels le signalement, peu remarqué, de l'oraison funèbre (3) d'Andronic Kontostéphanos ne peut qu'ajouter. La trentaine de lettres (4) qui nous sont parvenues de lui sont aussi, avant tout, des morceaux de beau style à la manière byzantine, en sorte que le message au pape, où le mot le cède à l'idée, tranche sur l'ensemble de son œuvre connue. Il n'en pouvait d'ailleurs être autrement puisque, porte-parole de son souverain, il ne se trouvait pas entièrement libre de suivre les fantaisies de son inspiration. Le ton trahit en effet l'intervention impériale, car la mentalité ecclésiastique du temps, hostile aux latins, ne s'y reflète d'aucune manière. C'est manifestement, comme nous l'avons déjà noté, la première lettre, mesurée et prudente, que le basileus écrivait au pape.

Nous avons rattaché celle-ci au début du pontificat de Célestin III (1191-1198). Cet arrangement chronologique souffre néanmoins une assez grave difficulté. Le titre actuel du document donne, en effet, à son auteur la qualité de métropolite d'Éphèse. Or, selon un autre lemme (5), certain discours d'apparat, prononcé le 4 janvier 1193, l'aurait été quand il n'était encore que maître des rhéteurs, information apparemment (6) confirmée d'ailleurs. A prendre à la lettre cette double source,

(1) On ne les trouve qu'en une seule copie, deux au plus, et presque toujours à l'état isolé.

(2) Cette qualité est notoire; cf. K. Krumbacher, *op. cit.*, 472, 473, et l'on s'étonne du peu de cas qu'en fait le mémoire de Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Berlin, 1926.

(3) Dans la revue Ἀθηνᾶ, XV, 1903, 470.

(4) Recensées dans le Νέος Ἑλληνομνήμων, XIII, 1916, 5-12 et éditées en grande partie par Sp. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα, II, 1880, 409-429. G. Stadtmüller, *op. cit.*, 15, conteste que le destinataire de cette correspondance fut Michel Choniatès lui-même ou l'un de ses prédécesseurs sur le siège d'Athènes. La démonstration par lui annoncée (*ibid.*, n. 1) n'a pas encore paru, semble-t-il.

(5) Cf. E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, 209.

(6) *Ibid.*, 213.

ce ne pouvait être alors qu'un fonctionnaire patriarcal, lui seul pouvant, dans les circonstances prescrites, prononcer ces discours d'usage, et le cumul de cette charge avec les obligations épiscopales étant absolument exclu (1). Quoiqu'il soit délicat de rejeter un témoignage aussi exprès, cette donnée gênante nous paraît due à un remaniement de la tradition manuscrite par contamination entre les lemmes d'un recueil où l'auteur n'est pas désigné autrement. Voici les raisons de cette solution radicale.

1. En novembre 1191 et en janvier 1192, le métropolite d'Éphèse avait nom Georges (2). Certes l'ancien rhéteur eût, à la rigueur, pu succéder sur le siège asiatique à un homonyme. Mais son prédécesseur paraît bien s'être appelé Christophore, ainsi clairement désigné par Tornikès lui-même à la faveur d'une réminiscence scripturaire : Μετὰ γάρ τοι τὸν ὅλον Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ περιφέροντα ποιμένα τῆς Ἐφέσου (3).

2. En 1193, Tornikès était plus que septuagénaire puisqu'il fut promu, sous Cosmas Atticos (1146-1147), à la chaire d'exégèse du Psautier (4). On ne voit donc pas comment le synode eût fait choix, pour l'un des évêchés les plus importants, d'un personnage aussi âgé.

3. Tornikès fut élu alors que Jean Ducas Kamatéros détenait le poste de logothète du drome. Or, dès avril 1192, ce poste est occupé par Démétrius Tornikès (5).

4. De même, au moment de son élection à l'épiscopat, le préposé aux pétitions avait nom Andronic Kamatéros (6), signalé comme éparque de Constantinople depuis 1157 au moins (7).

---

(1) C'était, par contre, un poste d'où le clergé célibataire accédait presque sûrement à la dignité épiscopale. Il se pouvait toutefois qu'un ancien titulaire, devenu évêque, suppléât occasionnellement le rhéteur défiicient ou non encore nommé. Mais ce ne fut pas ici le cas.

(2) Son nom apparaît, à ces deux dates, en deux actes patriarcaux. Cf. A. Papadopoulos-Kerameus, dans le *Deltion de la Société historique et ethnologique de Grèce*, III, 1889, 419, 422.

(3) Jeu de mots aussi banal que transparent. Cf. Νέος Ἑλληνομνήμων, XIII, 1916, 11, n. 25.

(4) Nous avons encore le prélude de son discours d'entrée en charge; cf. *Ibid.*, p. 12, n. 28.

(5) Lettre de Georges, évêque élu d'Éphèse, à ce personnage, signalé *ibid.*, 8, n. 12.

(6) *Ibid.*, 11, n. 25.

(7) Voir la notice que je lui ai consacrée naguère dans *Byzantion*, VI, 1931, 261, n. 1.

Comme Constantin Tornikès, depuis 1199 et sans doute plus tôt, cumulait-il les deux charges ? Rien d'improbable, mais il est en tout cas problématique qu'en 1193 Andronic, que les sources ne mentionnent plus, fût encore préposé aux pétitions. A pareille date, le titulaire devait déjà être Constantin Tornikès, qui instrumente (1) en cette qualité dès 1195.

5. En janvier 1190, le poste de rhéteur était vacant et Nicétas Choniatès dut faire à l'occasion de l'Épiphanie le discours d'usage. Ceci se comprend en admettant que le fonctionnaire sortant venait d'être, comme ses prédécesseurs et successeurs immédiats, promu à l'épiscopat (2). Le passage à Éphèse de Georges Tornikès se placerait ainsi vers la fin de 1189.

D'ailleurs la présence assez insolite d'un bon nombre de Tornikès aux grandes dignités est le signe que le tout-puissant (3) Démétrius fit la fortune de la famille, et que les diverses promotions dont ses parents bénéficièrent s'échelonnèrent entre 1185 et 1195. On s'explique ainsi que Georges, resté diacre jusqu'à un âge très avancé, soit subitement sorti du rang et ait été coup sur coup ordonné prêtre et évêque d'un des sièges les plus en vue. Et puisque cette promotion se fit durant une absence de l'empereur (4), ce n'est pas heurter les vraisemblances que de la placer pendant la campagne d'Isaac destinée à prévenir une attaque éventuelle de Frédéric Barberousse, en route pour la Palestine, contre sa capitale (fin 1189-début 1190).

II. — Rome et Byzance

Le schisme de Cérulaire et la perte progressive des possessions d'Italie avaient un moment paru devoir spirituellement et politiquement isoler Byzance de la chrétienté occidentale.

---

(1) Cf. Miklosich et Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi, VI, 129.

(2) Ainsi voyons-nous Euthyme Tornikès suppléer le rhéteur de son temps devenu métropolite de Vieille-Patras : cf. A. Papadopoulos-Kerameus, Noctes petropolitanae, 103. Signalement du discours de Nicétas et [illegible] dans Recueil des Historiens des Croisades. Historiens grecs, II, 1881, 128.

(3) Sur le rôle politique du personnage voir quelques notations de F. Cognasso, [illegible], XIX, 1915, 281 suiv.

(4) Ces divers renseignements sont contenus dans une lettre de Georges même à son collègue de Smyrne : cf. Νέος Ἑλληνομνήμων, loc. cit., 9, 10, n. 19.

L'anarchie où, après la mort de Constantin Monomaque († 1055), durant un quart de siècle, sombrèrent les vertus offensives de la dynastie macédonienne, habitua le peuple grec, préoccupé de ses querelles intestines, à se replier sur lui-même. Mais, devant l'immense péril que, du Maroc au Caucase, lui faisait courir l'Islam, la Chrétienté entière était, en droit, tenue pour solidaire et aucune de ses parties n'allait pouvoir bouder, à la faveur d'une égoïste neutralité, l'effort de toutes pour réprimer le danger. Les Croisades naquirent du désintéressement, et l'empire de Constantinople, qui en escompta d'abord les profits, fut appelé à en assumer sa part de risques. Celle-ci, à la vérité, variable suivant les époques, eût toujours été incomparablement plus grande pour elle que pour les États européens. Mais sa position géographique l'exposant de toutes façons aux coups de l'adversaire, une collaboration désintéressée, qui eût brisé la force d'expansion arabo-turque, présentait des avantages moins négatifs, en premier lieu la possibilité de se dégager en Asie Mineure de l'étreinte seldjoucide et de restaurer le pouvoir effectif sur les contrées perdues et recouvrables.

Mais un si grand dessein avait ses écueils dans une rivalité de races que les visées normandes sur les Balkans exaspéraient, plus encore, du côté grec, dans la peur que le secours européen fût sans lendemain et, du côté franc, dans l'intransigeante volonté de nombreux chefs, moins croisés que conquérants, de garder pour soi ou les siens le pays délivré par leurs armes. Une puissance pouvait seule concilier les appétits et les droits des parties associées, le Saint-Siège, qui, durant tout le moyen âge, sauf très rares exceptions, prit en cette affaire la position la plus favorable aux Byzantins contre les vœux de nombreux princes catholiques, voire contre l'intérêt stratégique évident de ces grandes et délicates expéditions.

Les États latins d'Orient moururent certes de leurs dissentions, mais celles-ci naquirent surtout du sort précaire fait au royaume de Jérusalem, sans cesse dépecé, sinon ruiné, et trop tardivement secouru. Appuyé sur un puissant empire chrétien, son sort, sans éluder les risques inhérents au système féodal, eût incontestablement été meilleur. Et c'est pourquoi guerriers et théoriciens ont donné, avec une aussi rude insistance, l'occupation militaire de Constantinople comme le prélude indispen-

sable à un ordre de choses stable outre-mer. Les Papes, sourds dans leur ensemble aux exigences de cette politique réaliste, ont à plusieurs reprises sauvé, d'une ruine certaine, l'empire, son Église et ses institutions. A leurs yeux, l'État du Bosphore restait un membre éminent quoique prodigue de leur grande famille : son chef même était pour eux le seul empereur au plein titre, le collègue germanique n'étant qu'un empereur participé. Ménager son retour dans la catholicité et l'y acclimater, tel fut le souci constant des pontifes romains.

Au XII[e] siècle au moins, cette conduite n'était pas, à vrai dire, sans avantage décisif au point de s'imposer même en quelque manière. En effet, le Saint-Siège était par surcroît une puissance politique administrant des territoires bien définis et en patronnant d'autres de son droit de suzeraineté. Or, contre les empiétements de l'empire germanique, il pouvait et devait escompter l'aide grecque. D'autre part, déposséder le basileus au profit du roi de Sicile, c'eût été grandir démesurément le pouvoir d'un vassal déjà trop porté à l'émancipation. Ce n'est pas, comme on l'a soutenu exagérément, qu'il y eût là un danger certain d'une liquidation politique de la Papauté, mais celle-ci, au cas où elle aurait décidé la création d'un État latin sur le Bosphore, devait, sous peine de l'exposer à une prompte désagrégation, en confier la gérance à l'un des princes dont le pire était à redouter. Le concours des Hohenstaufen, en guerre ouverte avec le Sacerdoce, ou des Normands, traditionnellement intéressés à la ruine de Byzance, était aussi indispensable à l'exécution de ce grand projet que menaçant pour le prestige de l'Église romaine. L'intérêt temporel se conciliait donc avec le devoir spirituel qui portait les papes à ne pas faire la guerre à une monarchie chrétienne.

Les Comnènes, conscients à la fois de la situation délicate où se trouvait la Papauté et des appétits qui menaçaient leur propre couronne, imaginèrent d'assurer non seulement leur salut, mais jusqu'à la réalisation d'un vieil impérialisme en s'alliant au Saint-Siège. Manuel I[er] (1143-1180), qui poussa ce dessein jusqu'à l'extrême, proposa même à Alexandre IV de lui rétrocéder (1) la couronne de Constantin à la condition de le reconnaître et de le sacrer seul empereur en Chrétienté. Ce

(1) Cf. Fr. Dölger, *Kaiserregesten...*, II, n. 1480.

n'eût point été là concession exorbitante, mais simple consécration d'un fait théoriquement reconnu par tous. Cependant la pierre d'achoppement de toutes ces tentatives de conciliation — la soumission à Rome du patriarcat byzantin — ne put être supprimée. On ne pouvait en effet admettre que le chef, même catholique, d'un État schismatique fût placé au-dessus des princes d'obédience romaine. Le basileus, décidé à lever l'obstacle, non content de faire pression sur son clergé, farouchement hostile, prit une initiative qui, destinée à faciliter le rapprochement entre latins et grecs, devait produire un effet tragiquement contraire. Si la mesure fut malheureuse, du moins doit-on y voir le signe le plus concret de l'espèce de hantise qu'il avait du pouvoir universel. Pour préparer dans la capitale une atmosphère de conciliation, et aussi sans doute pour se donner l'illusion de régner sur l'étranger, il attira autour de lui et plaça aux plus hauts postes des occidentaux de toute latitude (1). Ses gendres se recrutèrent dans la noblesse italienne, sa seconde femme fut une française, Marie d'Antioche, et l'élément cosmopolite apparaît si nombreux et si fortement retranché dans ses vastes concessions qu'il fut le vrai maître de la vie politique durant un quart de siècle, avant 1204. Mais le fait le plus révélateur des intentions de Manuel fut assurément l'adoption, comme héritier présomptif, du prince hongrois Bela (2), mué en Alexis, ainsi appelé à réunir sur sa tête les deux couronnes de saint Constantin et de saint Étienne; première étape du regroupement des régions occidentales sous l'égide byzantine.

La mort du basileus († 1180) fut fatale à ses plans d'hégémonie, dont il ne resta qu'une haine des latins assez puissante pour provoquer le grand massacre de 1182. L'usurpation d'Andronic I^er^, bien qu'elle s'appuyât sur des contingents allemands, poursuivait une politique de nationalisme intégral, et elle n'échoua elle-même que parce que, l'étranger éliminé, elle exigea trop d'un peuple (3) las des guerres triomphantes

(1) Voir à ce sujet l'article de L. Halphen. *Le rôle des « Latins » dans l'Histoire intérieure de Constantinople à la fin du XII^e siècle*. Mélanges Charles Diehl. I, Paris, 1930, 141-145.

(2) Cf. G. Moravcsik, *Pour une alliance byzantino-hongroise (seconde moitié du XII^e siècle)*, dans *Byzantion*, VIII, 1933, 555-568.

(3) Tableau peu flatteur pour les Byzantins des années 1185-1190 dans F. Cognasso, *loc. cit.*, 31 suiv., d'après des sources autorisées (Kinnamos, Choniatès et Benjamin de Tudèle).

mais ruineuses des Comnènes. Plus d'impérialisme coûteux, mais une xénophobie d'autant plus pointilleuse qu'elle se veut désarmée. Or le sol ne se défend pas à coup d'invectives et de ressentiments : du moment que le peuple boudait le service militaire, force fut de donner une ampleur toujours plus grande au recrutement allogène. La nécessité s'en imposa tout particulièrement à Isaac II, qui, à son corps défendant, restitua aux latins leur influence et leurs profits d'antan. Ce retour de fortune constitue comme l'épilogue de l'écrasement de l'insurrection de cet Alexis Branas (1) qui venait de débarrasser l'empire de la menace normande (bataille de Dimitritza, 7 novembre 1185). Son coup de force ne fut réprimé que grâce à l'énergie d'un latin, Conrad de Montferrat, aidé de ses coreligionnaires. Ceux-ci, la victoire acquise (avril-mai 1187), se comportèrent en vainqueurs dans la capitale, mettant à mal l'honneur et les biens des indigènes. Pillages, brimades et vantardise (2) excitèrent la fureur des byzantins et il s'en suivit de vraies batailles de quartiers, et une tension entre les deux races que les événements extérieurs allaient encore aggraver.

Pendant que Byzance s'affaiblissait, les Balkans proclamaient leur indépendance. Circonstance plus alarmante : Serbes et Bulgares [illegible] à leur aide Frédéric Barberousse à la veille de partir pour la troisième croisade. A la vérité, en pénétrant avec son armée sur le territoire byzantin, l'empereur germanique (3) n'avait manifestement aucune intention agressive. Mais Isaac, inspiré par le patriarche Dosithée, un vénitien d'une orthodoxie farouche, s'était laissé persuader du contraire. Les [illegible] aux croisés sur ses ordres furent des [illegible] que ceux-ci, [illegible] de sa mauvaise foi, envisagèrent de donner l'assaut à Constantinople au printemps 1190, en guise de représailles. Le différend eut beau s'apaiser dans la suite, le souvenir du péril couru resta [illegible] ressentiment, d'ailleurs impuissant devant l'emprise grandissante des

(1) [illegible] F. Cognasso, loc. cit., 51.

(2) [illegible] CXXXIX, [illegible]

(3) [illegible] le Fleuve [illegible]

italiens sur la vie économique et l'immense entrepôt de la capitale.

Frédéric, au demeurant très chevaleresque, n'avait causé qu'une alerte. Mais son attitude, un moment agressive, interprétait trop bien la volonté latente où l'Occident, lassé de la collusion byzantine avec l'Islam, était de détruire l'empire, pour ne pas aggraver le double sentiment de haine et de peur déjà largement répandu. D'ailleurs cette volonté générale avait son exécuteur désigné, le roi de Sicile traditionnellement orienté vers les Balkans et le Bosphore. Or le prince normand, Guillaume II, venait de traiter avec le sultan de Koniah (1) pour parer à l'alliance conclue par les Grecs avec Saladin, et dans un dessein offensif. La conquête, par Richard Cœur de Lion, de l'île de Chypre (2), terre insoumise mais byzantine, survenue sur les entrefaites (mai 1191), ouvrait la première brèche dans l'empire et devenait un dangereux excitant pour tous ceux qui, à des titres divers, rêvaient de s'en partager les dépouilles.

Au début de son règne, Isaac II, heureusement servi par des généraux énergiques et les circonstances, avait pu faire face au danger extérieur : l'invasion normande avait été enrayée et le soulèvement serbe bientôt maté. Ce succès initial avait achevé de l'établir dans cette folle assurance, à lui donnée par de faux mystiques et d'authentiques astrologues, que son long règne (3) conduirait à l'apogée de la puissance grecque. Peu de basileis caressèrent avec autant d'instante volupté le concept de la Romanité et l'image de sa capitale, Cité Éternelle, face au monde barbare essentiellement passager et fluent (4). Dans les pires embarras, la Providence était le refuge de sa foi inerte et les devins, ses conseillers favoris. Ceux-ci réagissant sur

(1) Cf. F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris, 1907, 416.

(2) Circonstances et signification de cette conquête essentielle pour l'avenir de l'Orient latin dans R. GROUSSET, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, III, Paris, 1936, 47-49.

(3) Ses astrologues lui avaient garanti un règne de 32 ans et il n'en douta pas un moment ; cf. N. CHONIATAE, *De Isaacio Angelo*, lib. III, 1 ; éd. *PG.*, CXXXIX, 786 B (F. COGNASSO, *loc. cit.*, 279). Pour son engouement des fausses prophéties et des procédés divinatoires, voir N. CHONIAT., *op. cit.*, I, 7, II, 4, 5 ; éd. *ibid.*, 744 CD, 770 A, 774 A.

(4) Le peuple de Byzance se considérait comme le peuple élu du Nouveau Testament ; cette pensée est fréquemment exprimée à la fin du XII[e] siècle ; cf. BACHMANN, *op. cit.*, 31, 32. Sur cette mégalomanie, voir COGNASSO, *op. cit.*, 54, 55.

celle-là lui donnent à penser qu'il est élu de Dieu pour réaliser le projet, vainement tenté par les Comnènes, de restauration universelle : conquête des vieilles possessions tant en Europe qu'en Asie, comprenant ce à quoi l'Occident s'essayait si péniblement, la libération des Lieux Saints. Ce rêve fantastique semble avoir pris corps après la campagne de Serbie et la victoire de la Morava (été 1190). Maître des Balkans, sûr de l'allégeance hongroise, Isaac crut le moment favorable à la réalisation d'aussi grands desseins.

La réorganisation de la future Chrétienté ne pouvait lui apparaître que suivant l'idéologie byzantine, basée sur le postulat du basileus, roi et pontife, autre Christ par participation, comme s'enhardissaient à dire de lui ses sujets (1). Le pouvoir que s'arrogeait le Saint-Siège en matière de politique internationale contredisait évidemment ce système, ordonné au césaropapisme le plus radical. Manuel Comnène avait semblé réserver, dans sa combinaison, au chef de l'Église universelle un rôle supérieur et autonome au moins dans le domaine religieux. Son successeur, excité par de prétendues révélations, excluait toute autre autorité que la sienne (2). Sa conduite envers l'Église nationale met en pleine lumière ses tendances à cet égard. Dès le début, rien ne fut négligé pour lui assurer la direction des affaires civiles et ecclésiastiques. Les patriarches s'inclinent ou démissionnent, et l'on voit, en dix ans, six titulaires se relayer sur le trône œcuménique sans que ces changements eussent d'autre cause que le caprice ou le ressentiment impérial. Les synodes travaillent sous son inspiration directe et il dispose avec une insouciance sacrilège et le plus parfait cynisme des choses et des personnes sacrées (3)

Despote d'autant plus aventureux qu'il obéissait non aux calculs d'une froide politique comme le fera plus tard Michel Paléologue, mais à ses impulsions de visionnaire, Isaac était homme à soumettre sans condition l'Église officielle à l'auto-

(1) Cf. Bachmann, *op. cit.*, 11. 15 : δευτέρῳ θεῷ κατὰ μίθεξιν, expression de Jean Syropoulos qui se retrouve aussi chez Michel Choniatès (cité *ibid.*).

(2) Placé au-dessus des lois et des canons, le divin basileus s'arroge le plein contrôle de tout ce qui est d'Église au point de s'en proclamer l'Ἐπιστημονάρχης (Cf. Zachariae a Lingenthal, *Jus Graeco-romanum*, III, 509. Fait symptomatique : les canonistes, comme Théodore Balsamon, approuvaient sans réserve ses usurpations.

(3) Cf. N. Choniatae, *op. cit.*, III, 7 ; *loc. cit.*, 814 BD.

rité du pape, et il l'eût fait s'il eût pu, à son tour, dominer le pape lui-même. Or, loin de faiblir, la puissance du Saint-Siège tendait alors à son apogée, et tout le mouvement des croisades, d'un intérêt vital pour les byzantins, passait de plus en plus sous son contrôle. La réponse sans équivoque d'Alexandre III aux avances de Manuel Comnène dut suffire pour dissuader son successeur de formuler des prétentions vouées à un échec certain. Le contact entre Rome et Byzance ne pouvait donc se rétablir sur une demande de subordination de l'une à l'autre, mais, vu les circonstances, sur une offre de collaboration sur le plan politique.

Durant la première moitié de son règne (1185-1190), le basileus semble n'avoir engagé dans ce sens aucune démarche importante. Les sources ne mentionnent en effet qu'une lettre (1) de Clément III demandant le libre passage pour les armées de la troisième croisade (décembre 1188). Coup sur coup, Frédéric Barberousse, Philippe Auguste et Henri Plantagenet confirmèrent le message pontifical en annonçant leur prochaine arrivée. Un tel afflux de forces étrangères éveilla d'autant plus de méfiance que la Curie soutenait alors ouvertement les plans de conquête de Guillaume II de Sicile (2). Néanmoins pour parer au péril éventuel, la cour de Constantinople saisit l'occasion de mettre l'État sous la protection du pape ou du moins de lui rappeler avec dignité l'injure qu'un attentat commis par les croisés ferait au nom chrétien. Rien de plus naturel dans les habitudes de la chancellerie depuis que, pour se rendre en Syrie, les Occidentaux empruntaient la voie du Danube et de l'Asie Mineure. On ne saurait toutefois dire, faute de connaître la réponse impériale, si ces tractations eurent une suite. Un point semble certain, c'est que leur objet fut d'ordre essentiellement politique.

Cette restriction, insolite à vrai dire dans les négociations entre les deux pouvoirs, a étonné Norden (3), qui a voulu y voir une minimisation des intérêts spirituels dont tout pape doit d'abord faire état. Ce jugement comporte une certaine

(1) Cf. JAFFE, *Regesta Romanorum pontificum*, n. 16373 ; voir COGNASSO, *op. cit.*, 259.

(2) Sur la politique d'agression de Guillaume II, consulter F. CHALANDON, *op. cit.*, II, 403-414.

(3) Cf. W. NORDEN, *op. cit.*, 122 suiv.

méconnaissance de la situation. En réalité, si ce premier message de Clément III tait la question de l'union des Églises, c'est assurément que la poser eût été vain, vu la position plutôt comminatoire du demandeur envers Byzance, vu surtout les préventions antilatines de celle-ci.

La tension créée par le massacre de 1182 entre l'Occident et l'empire grec, loin de décroître, était allée en s'aggravant sous l'effet du conflit qui se déroula dans les Balkans, jusqu'en 1187. Si les hostilités cessent alors entre les deux parties, la première grande détente et la reprise des affaires (1) sur large échelle fut plus tardive (1191-1192). Deux facteurs contribuèrent à calmer les rancœurs : l'octroi de réparations consenties aux colonies latines précédemment spoliées et les besoins nouveaux de la politique. A cette date précisément, Rome sollicitée, quoique toujours intéressée au rapprochement avec Byzance, saura formuler ses conditions et rendre aux tractations leur physionomie traditionnelle.

Jusque là, Isaac se trouva si peu porté pour le Saint-Siège qu'il exigeait l'insertion, dans ses traités avec Venise, de clauses injurieuses, celle par exemple où il était stipulé que ni l'excommunication ni l'interdit ne libérerait la République des engagements contractés (2). Et d'ailleurs, les tendances du clergé grec s'avéraient alors plus antiromaines que jamais. Les discussions que Manuel Comnène avait eues avec lui en vue de la cessation du schisme avaient alarmé son orthodoxie encore flottante que la polémique allait affermir, en lui donnant ce caractère agressif où s'épuisera le principal effort de sa théologie. Déjà pour Michel III (1169-1177), qui contrecarra officiellement les démarches de son souverain, le patriarche de Rome était déchu du souverain pontificat (3). Pareille position cadrait trop bien avec sa conception de la hiérarchie des pou-

(1) Cf. W Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, I, 228-233. La restauration et l'amplification — au détriment des Français et des Allemands — du quartier vénitien fut toutefois de quelque peu antérieure (juin 1189) ; cf. Fr. Dölger, *Kaiserregesten*, II, n. 1590. Mais la colonie génoise ne reçut ses patentes que plus tard (avril 1192) ; de même Pise (fév. 1192) ; cf. Fr. Dölger, *op. cit.*, II, n. 1607, 1610.

(2) Voir le chrysobulle de fév. 1187 ; cf. Fr. Dölger, *ibid.*, II, p. 93, n. 1578.

(3) A la vérité, cette thèse politico-religieuse avait été formulée plus anciennement ; témoignages divers cités par Fr. Dölger, *Rom in der Gedunkenwelt der Byzantiner* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LVI, 1937, 33, 34, n. 60.

voirs pour ne pas agréer à Isaac II. Aussi peut-on croire qu'en incorporant la *Donatio Constantini* à sa compilation canonique, Théodore Balsamon (1) interprétait authentiquement le sentiment général, selon lequel le siège œcuménique avait hérité des droits et des privilèges conférés à la Rome hérétique par le premier empereur chrétien. Prince et sujets, pasteurs et fidèles étaient moins que jamais préparés à traiter la délicate affaire de l'union des Églises. Si néanmoins le basileus l'aborda, ce fut d'abord par cette sorte de snobisme insouciant qui le portait, par tempérament, aux entreprises les plus contradictoires, mais aussi sur le coup d'un intérêt pressant.

Caprice et nécessité survinrent néanmoins tardivement, si tant est que la lettre de Clément III, d'objet purement temporel, ne provoqua qu'un échange de vues platoniques. L'élection de son successeur, Célestin III, vieillard assez peu énergique, coïncidait, au contraire, avec les premiers développements d'une situation politique nouvelle où les intérêts de Rome et de Byzance se rapprochaient nécessairement. En recueillant l'héritage de Frédéric Barberousse, son fils Henri VI (1190-1197) afficha, lui aussi, de vastes desseins de domination universelle (2), allant, tout comme son émule byzantin, jusqu'à la volonté de restaurer l'antique unité romaine au profit de sa dynastie. Or, ses ambitions du premier moment tendaient vers la conquête de l'Italie et du Proche-Orient, celle-ci devant servir à hâter celle-là. La possession de la Sicile lui assurerait le contrôle du mouvement des croisades et le pouvoir sur une race aventureuse et colonisatrice. Mais elle ne se ferait qu'au préjudice du pouvoir temporel de la Papauté, suzeraine en droit comme en fait des territoires convoités. Son indépendance politique venait même en péril puisque l'hégémonie germanique tendrait infailliblement à dominer toute la péninsule. La menace contre Byzance s'annonçait encore plus radicale puisqu'elle impliquait l'absorption de ses États dans le nouvel empire. Et le prince allemand donnait la mesure de ses intentions en conférant la couronne royale (3) au souverain d'Armé-

(1) Esquisse d'une histoire de cette *Donatio* à Byzance, *ibid.*, 35-38.

(2) Cf. W. Norden, *op. cit.*, 122 suiv. et R. Grousset, op. cit., III, 144 suiv.

(3) Il faut dire que cette couronne n'était pas imposée mais sollicitée, comme elle le sera, en 1195, par le roi de Chypre en personne. Mais tandis que la démarche de ce dernier, prince franc, peut s'expliquer, celle du monarque roupénien, au contraire très insolite, signifiait que l'impérialisme germanique entamait déjà la masse orientale. Cf. W. Norden, *op. cit.*, 131, 132.

nie-Cilicie que rien ne rattachait à son obédience. La conquête de Jérusalem, elle-même, devenait dans ce plan plus affaire d'expansionnisme national que de guerre sainte. Les Hohenstaufen et les Anges faisaient ainsi simultanément le même rêve d'impérialisme devant lequel tout plierait, surtout la puissance spirituelle.

Pris entre ces ambitions contraires, le Saint-Siège avait à choisir, ou du moins à manœuvrer de manière que la réalisation de ces plans fantastiques ne vînt pas ruiner son prestige ou aggraver le malaise dont souffrait déjà la Chrétienté. L'idée de réunir sur une même tête, celle de Henri VI, les couronnes de Constantin et de Charlemagne aurait, en d'autres temps, pu retenir son attention, car cette solution eût procuré les deux grands avantages obstinément recherchés : le retour des grecs à l'unité religieuse et l'aménagement en Asie Mineure d'une vaste base d'opération contre l'Islam. A la fin du XII[e] siècle, elle apparaissait, en dehors d'autres considérations, nettement indésirable. En favorisant l'usurpation de Tancrède en Sicile, la Curie avait eu en vue le maintien d'un équilibre difficilement réalisé. Or, avant même que la nouvelle de la mort de Barberousse lui fût parvenue, l'armée allemande marchait déjà sur Palerme. D'autre part, l'élection de Célestin III (30 mars 1191) avait été hâtée par le conclave, désireux d'échapper aux pressions du nouveau maître germanique en route pour se faire couronner. De plus, vers la fin de 1191, le pape s'était nettement prononcé pour le maintien du *statu quo* tant par les mesures prises contre les alliés de l'envahisseur, principalement contre l'abbé du Mont Cassin, que par ses offres de médiation en vue d'une trêve (1). Heuri VI, malgré qu'il eût été sacré et qu'il dût aux bons offices de Célestin la libération de sa femme Constance (mars-juin 1192), réagit violemment en donnant une nouvelle impulsion aux opérations militaires. C'est de toute évidence dans ces conjonctures que s'opéra le rapprochement avec Constantinople. Isaac l'Ange, dont les troupes avaient repris Durazzo et stationnaient en Dalmatie, était l'allié naturel. L'occasion de reprendre pied en Italie était même si bonne

(1) Sur l'attitude pontificale en face de l'invasion allemande en Italie, voir l'exposé capital de F. Chalandon, *op. cit.*, II, 462 suiv. Même exposé, mais d'un point de vue trop strictement national, dans W. Norden, *op. cit.*, 124 suiv.

qu'un basileus plus réaliste, tel Manuel Comnène, eût spontanément offert ses services. Néanmoins, l'initiative des négociations qui s'engagèrent alors ne revint pas au prince grec, mais à son émule normand. Fut-elle prise à l'instigation du Saint-Siège ? Rien ne l'indique et il est plus probable que Tancrède, en demandant, pour son fils Roger, la main de la princesse Irène, voulait rassurer son futur parent sur ses propres intentions à l'égard des Balkans et s'assurer plus efficacement son appui contre Henri VI.

Les clauses politiques de l'accord, survenu assez tard (en 1193), nous sont inconnues. Mais, ainsi que nous le remarquons ci-dessus, l'affaire eut son contre-coup dans le domaine religieux. Le prince de Capoue (1), venu à Byzance négocier le futur mariage, soit qu'il eût mandat de sonder Isaac, soit que celui-ci l'en ait sollicité, avait informé Rome de l'intérêt porté par ce prince à l'union des Églises. Célestin III saisit l'occasion pour faire les premières ouvertures et il y fut répondu par un long manifeste, véritable hymne, accordé selon le mode byzantin, à l'unité chrétienne et à l'indivisibilité du Corps mystique du Christ. Ce document ne souffle mot de la situation politique, et il est à présumer, au cas improbable où le pape l'envisageait dans sa lettre, que la réponse impériale évita d'y donner suite. On y lit, en effet, une curieuse autant qu'audacieuse affirmation de la supériorité du pouvoir civil sur le pouvoir ecclésiastique (2). D'autre part, l'orthodoxie constantinopolitaine est évoquée avec tant de complaisance, l'invitation à retrouver la pureté de la tradition apostolique formulée avec si peu de réticence que, si l'on avait tenu à être courtois, on ne sollicitait d'aucune manière l'immixtion de la Curie dans la question temporelle. Pareilles maladresses, même voilées, devaient éveiller plus de suspicions que de bonne volonté. D'autre part, les succès remportés par Tancrède (3) éloignaient provisoirement le péril allemand. Isaac, qui n'avait rien à demander, pouvait donc se poser d'autant plus librement en théoricien de la cité chrétienne de ses rêves et se permettre,

(1) Voir ci-dessus, notre document n. 3.

(2) Cf. cod. Vindob. philol. gr. 321, f. 52 v : Οἱ δὲ σήμερον θρόνοι καὶ αἱ τιμαὶ ἐκ τῶν κοσμικῶν ἀρχῶν, καὶ κατὰ ταύτας ταῖς Ἐκκλησίαις προσενεμήθησαν.

(3) Cf. F. Chalandon, *op. cit.*, 458 suiv.

dans ce premier contact, des écarts de pensée qui ne lui viendront pas en d'autres circonstances.

Il n'en reste pas moins que le premier objet des rapports restaurés entre Rome et Byzance fut d'ordre purement spirituel. C'est assez pour faire justice de l'imputation faite à Célestin III d'avoir vidé la question grecque de toute signification religieuse. Ce fut, au contraire, son principal souci, mais ce ne pouvait être sa volonté que les pourparlers en restassent à ce stade. Suzerain de la Sicile attaquée par Henri VI, le Saint-Siège était qualifié pour la défendre de l'envahisseur en nouant des alliances et en créant des diversions. L'appel à l'aide grecque, implicitement inclus dans le mariage du fils de Tancrède avec la fille du basileus, vint-il de lui ? Nous n'en savons rien, mais il est évident que pareille démarche ne saurait être désavouée. Toutefois la situation de l'empire byzantin était alors si trouble que, tout secours devenant aléatoire, les échanges de vue en seraient restés là, si la question balkanique n'avait rétabli le contact. C'est, en effet, une affaire hongroise, non le péril allemand, qui provoqua la reprise des relations et l'élargissement du programme primitif. Nous examinerons ailleurs les données particulières de ce problème inédit. Notons ici l'ampleur subite prise par les pourparlers, tels qu'ils ressortent de la première de nos lettres impériales.

Rome défendait en Italie la couronne d'un vassal; à Byzance, elle avait une cause beaucoup plus urgente à plaider : celle de la croisade en cours. Il ne semble pas que le basileus ait été sollicité sur le premier point; il est au contraire certain que le second fut nettement envisagé. Toutefois l'accent principal est mis, là encore, sur la nécessité de réunir les Églises préalablement à tout arrangement d'intérêts profanes. Guerre sainte et suppression du schisme restaient toujours subordonnées et la seconde affaire ne passera à l'arrière-plan que durant une courte période, sous Grégoire X (1271-1276). Célestin III, tout en maintenant la primauté de la question religieuse qui avait fait l'objet unique du précédent échange de vues, envisageait ses relations avec l'empire byzantin sous ses aspects traditionnels, et selon la même échelle des valeurs. Le ton pressant et trompeusement engageant sur lequel Isaac lui exprime sa volonté d'union spirituelle donne même la mesure de l'instance faite à son endroit par la Curie.

Il est un autre trait frappant de la réponse impériale, son extrême modération, allant jusqu'à taire ces allusions qui avaient déparé et vraisemblablement gêné les premiers rapports. Ce n'était point certes conversion, mais dissimulation qui se croyait habile. Le prince ne devenait si insinuant que parce qu'il avait une exigeance à éluder et une demande à faire.

Quand le pape avait écrit, la troisième croisade, vigoureusement conduite par Richard Cœur de Lion, battait son plein, amenant des avantages qu'il était urgent de consolider. La reconquête franque, brillamment conduite en Syrie et en Palestine, restait à la merci d'une contre-offensive musulmane, si elle ne s'appuyait sur une force stable. Or, cette force, pour Célestin III comme pour tous les papes, pouvait être l'empire byzantin prolongé par le royaume d'Arménie. La dynastie roupénienne manifestait précisément un désir sincère de collaboration et s'abouchait même simultanément avec Rome et Byzance en vue de restaurer l'union religieuse. Le pape remplissait donc un devoir de sa charge en sollicitant des grecs la collaboration désirée. Sa démarche avait un caractère d'urgence en raison de la mort inopinée de Frédéric Barberousse, du retour prématuré de Philippe Auguste et de l'intention manifestée par le roi d'Angleterre de rentrer dans ses États. Saladin, qui n'ignorait rien des embarras créés au Plantagenet par le roi de France, préparait sa revanche. A ce moment, la cour de Constantinople pouvait à son avantage accepter l'arrangement pontifical, car, d'une part, la Sicile cessait de fait et d'intentions d'être une menace et, de l'autre, le rôle qu'on l'appelait à assumer eût pu la mettre à l'abri de tout retour agressif de la part des puissances chrétiennes.

Cet avantage, dont elle bénéficiera bientôt, n'a jamais pu décider Byzance à s'intégrer dans le corps des nations intéressées à la ruine de l'Islam. Les basileis, Isaac en donnera la preuve, mesuraient bien exactement l'influence des papes sur la politique des princes catholiques, mais ils ont cru qu'elle leur resterait plus profitable si, par un jeu habile de promesses dilatoires, elle retenait sur les grecs l'intérêt du Saint-Siège. Le calcul s'est trouvé juste, et de multiples engagements jamais tenus ont eu cet effet magique de lui assurer périodiquement l'immunité. Vers 1192, l'empire grec tenait même pour superflu

le moindre gage en ce domaine. Loin de là, sa diplomatie chercha à fortifier, cette année même, une alliance contractée en 1189 qui, si les Musulmans l'agréaient, allait devenir offensive et défensive contre les Latins et le sultanat de Koniah. L'amour-propre national gagnait à ce pacte avec l'infidèle (1), non plus le détournement de menaces souvent vaines, mais des avantages tangibles, tels une aide militaire pour la récupération de l'île de Chypre aux mains des Anglais et la répression des attaques seldjoucides, telle surtout la cession des Lieux Saints au rite grec. Sur ces bases, la collaboration gréco-arabe se resserra au point de devenir plus intime qu'à aucune autre époque.

Dans ces conditions, Isaac ne se crut même pas tenu à la classique et fallacieuse promesse habituelle. Il s'excusa (2), au contraire, de ne pouvoir prêter main forte. La raison en est curieuse quoique assez pertinente. Michel Paléologue objectera plus tard, dans un moment de sincérité, pour ne pas prendre part à la lutte commune, les serments qui le liaient au soudan d'Égypte. Son prédécesseur semble d'abord avoir voulu cacher sa collusion avec l'Islam, précaution bien inutile, car elle n'échappait point aux occidentaux (3) et la Curie ne pouvait l'ignorer. Quant aux croisades, elles lui paraissaient dangereuses, parce qu'il les savait inopérantes. Et d'en dresser une critique sévère où transparaît l'amer souvenir laissé par le passage de Frédéric Barberousse. A son avis, l'immense effort dépensé par les Latins avait été vain parce que leurs chefs variés, dévorés de cupidité et d'ambition, s'épuisaient en des luttes intestines. Isaac, qui avait dû (4), sous l'usurpateur Andronic, chercher refuge à Saint-Jean-d'Acre, y avait séjourné au temps le plus critique, en pleine anarchie franque, au moment où il semblait que, Jérusalem prise et la Syrie conquise, Saladin rejetterait, sans effort excessif, les Latins à la mer. Le désastre de Hattin (1187) dut accuser plus fortement encore sa conviction personnelle que, face à la cohésion musulmane, l'action trop peu coordonnée des puissances occidentales

(1) Conditions de l'alliance posées par le chrysobulle du printemps 1192 ; cf. Fr. Dölger, *Kaiserregesten*, II, n. 1608.

(2) Cf. cod. *Vindob. phil. gr.* 321, f. 150 r.

(3) Au dire de Nicétas Choniatès lui-même (*De Isaacio Angelo*, II, 5 ; éd. *PG.*, CXXXIX, 776 B), la chose était sue des Allemands.

(4) Cf. M. Bachmann, *op. cit.*, 28.

échouerait périodiquement. D'ailleurs, cette action lui paraissait menacée dans sa source même par les incessantes guerres européennes qui, de la Sicile à l'Allemagne, s'étendaient à l'Océan et au Danube, et il constatait, non sans ironie, que le pape, promoteur de ces saintes expéditions, avait la guerre dans tous les États de son obédience. Bien plus, Isaac, en guise de réponse, se permit un conseil d'ailleurs fort sage : rendre à l'Occident la paix et le sens de la solidarité chrétienne.

Cette invite était au surplus très intéressée, car la campagne reprise par Henri VI pour la conquête de la Sicile se trouvait en définitive dirigée contre Byzance. Mais Tancrède marquant au premier moment des avantages incontestés, le basileus, qui ne semble guère s'être soucié de défendre — le pouvait-il ? — les droits de son gendre Roger, exploitait l'intérêt de la Curie à des fins plus immédiates, ses revendications anti-hongroises. La promesse d'une union possible des Églises lui semblait devoir payer assez chèrement une intervention sollicitée à Buda. D'où ce mélange très byzantin d'assurances lointaines et de revendications transparentes.

En esquivant de la sorte les exigences pontificales, la cour de Constantinople prouvait ne pas avoir elle-même cet esprit de compréhension qu'elle souhaitait si volontiers à la catholicité divisée. La possession de l'Italie Méridionale allait fournir à l'expansionnisme germanique, en plein essor, la base classique des expéditions dans le Proche-Orient. En effet, le roi normand décédé (20 février 1194) peu après son fils, une régence tombée en quenouille ne put maîtriser l'invasion allemande, qui aboutit, le 25 décembre 1194, au couronnement, à Palerme, de l'empereur comme roi de Sicile. Le grand rêve de domination des Hohenstaufen l'emporta ainsi sur celui des Anges, posant la question d'une prochaine reprise de la vieille poussée vers le Bosphore.

La réaction de Constantinople à l'annonce du bouleversement politique de l'Italie du Sud ne nous est pas connue. Qu'on y ait senti le coup, rien de plus certain, d'autant qu'une ambassade allemande ne tarda pas (avant février-mars 1195) à formuler (1) les exigences du nouveau maître de la Sicile :

(1) Cf. N. Choniatae, *De Alexio Isaacii Angeli fr.* I, 7 ; éd. *PG., ibid.*, 849 CD ; voir à ce sujet W. Norden, *op. cit.*, 124 suiv.

cession de tout le territoire situé entre Dyrrachion et Salonique et envoi d'une flotte en Palestine pour coopérer à la croisade. La première demande comportait un défi que la fierté byzantine pouvait relever; mais la seconde, qui prétendait s'ingérer dans la vie nationale, parut d'une insolence extrême et donna l'impression que le prince mandataire posait en super-empereur des Romains. Parmi les griefs formulés par ce dernier contre son lointain collègue, il en est un curieux, à savoir que les intrigues de Manuel Comnène avaient brouillé Alexandre III avec Frédéric Barberousse. C'était clairement reconnaître la puissance coercitive dont disposait la Papauté, puissance dont Henri VI, tout maître de la péninsule qu'il était désormais, ressentait lui-même les effets. L'intervention de Célestin III empêcha en effet une agression projetée dès le premier moment. On le sut à Byzance, et l'urgence d'un rapprochement avec la Curie devint dès lors plus pressante.

Cette attitude conciliante du pontife laisse entendre que les relations entamées naguère avec le basileus avaient été entretenues, et il n'est pas exclu qu'une démarche formelle d'Isaac soit à l'origine de la pression exercée sur le potentat germanique. Les sources sont toutefois muettes et nous réduisent à supposer que la perspective d'une union effective devait revêtir des apparences particulièrement attachantes. Il est impossible, vu ses exigences du premier moment — exigences formulées en des temps beaucoup plus troubles —, que, comme l'admettrait Norden (1), le Saint-Siège ait, pour des motifs de pure politique, pris sous sa protection les Grecs dûment informés qu'il n'en irait jamais ainsi. D'autre part, on ne saurait contester que Rome répugnât à voir l'empereur d'Allemagne et roi de Sicile régner à Constantinople. Toutefois c'est bouleverser les données de l'histoire que de prétendre, avec le même savant, que le motif de cette hostilité fut une éventuelle liquidation de sa puissance politique. Les embarras d'une colonisation orientale eussent certainement libéré plus tôt l'Italie de l'emprise des Hohenstaufen et, d'autre part, on observera que l'autorité pontificale ne pesa jamais tant aux princes, avec Innocent III surtout, que pendant celle-ci. Non, ce qui dicta la conduite du vieux pape, ce fut certes une confiance trop aveugle

(1) *Ibid.*, 125.

dans les éternelles promesses byzantines, jointe au scrupule de laisser se déchirer sous son égide la Chrétienté qui l'était déjà assez. Mais ces motifs qui se retrouvent à toutes les époques n'excluent pas une vue plus réaliste des choses éclairant la conviction que l'extension à l'Orient de l'empire germanique eût augmenté le chaos où se débattait l'Europe en formation. Le grand corps byzantin, morcelé selon le principe féodal, eût bientôt souffert des maux qui paralysaient les royaumes d'Occident et minaient leur effort pour la croisade. Ainsi ce qu'Isaac reprochait aux royaumes latins eût été bientôt vrai de son empire latinisé, comme la catastrophe de 1204 et ses suites ne devaient pas tarder à le prouver amplement.

Célestin III mit donc son veto à une agression contre Constantinople, et Henri VI, qui avait à se faire pardonner son usurpation sicilienne —le pape n'était-il pas devenu son suzerain ? — dérouta sur la Syrie les forces destinées au Bosphore, non sans avoir obtenu le tribut de ceux qu'il menaçait. Mais ce désistement ne survécut pas à la chute d'Isaac II (avril 1195), l'occasion étant trop bonne pour se poser en vengeur des droits de sa belle-sœur et de ses parents. Le prince dépossédé (1) fondait, de son côté, ses espoirs de restauration sur la force allemande longtemps appréhendée, et tout se combinait — l'état des préparatifs en vue d'une lointaine expédition et les vœux sinon l'appel du parti légitimiste — pour rendre aussi chanceuse et morale que les circonstances le permettaient l'attaque contre Byzance. De fait, celle-ci ne tarda pas à recevoir un message comminatoire de ton plus ferme que le précédent. En cette conjoncture, Alexis III, tout en tentant d'amadouer l'adversaire et en flattant sa cupidité (2), recourut en définitive à l'intervention du pape. La situation ne comportant aucun élément nouveau, rien ne pouvait décider la Curie à changer d'attitude; peu lui importait la personne du souverain pourvu qu'elle restât grecque. Elle s'employa donc à contrecarrer une fois de plus les plans de conquête germanique.

---

(1) Sur les intrigues du souverain déchu auprès de son beau-fils, Philippe de Souabe, voir W. Norden, *Die vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*, Berlin, 1898, 34 suiv; voir aussi du même, *Papsttum und Byzanz*, 129 suiv.

(2) Alexis accepta de payer le tribut imposé à son frère; cf. Dölger, *Kaiserregesten*, II, n. 1635.

Les circonstances du rapprochement entre Rome et le nouveau basileus restent inconnues, mais l'initiative semble avoir été le fait de ce dernier, de même que le motif déterminant fut l'intérêt politique, la démarche n'ayant été entreprise qu'à bon escient, après l'arrivée de l'ultimatum germanique. La police impériale, n'augurant rien de bon de la reprise de ces échanges, arrêta (été 1196) et dépouilla le courrier byzantin en transit vers Rome. L'action coercitive du pape n'en fut pas moins opérante, et l'attaque directe, momentanément épargnée aux territoires grecs.

Il se peut toutefois que ce moratoire ne fût pas, comme on le pense (1), l'effet exclusif de l'ingérence pontificale, mais aussi, à un titre au moins égal, le résultat d'un calcul point entièrement chimérique. Comme nous le notons ci-dessus, l'Arménie-Cilicie s'était symboliquement incorporée au saint Empire germanique en sollicitant et recevant, dès 1194, couronne et sceptre pour son prince : faveur que venait de demander aussi (1195/6) le roi de Chypre en personne. Dans ces conditions, la croisade devenait un excellent facteur de domination universelle, et il est patent que le Hohenstaufen visait Constantinople à travers Jérusalem. La Palestine conquise, la Syrie prise aux Francs, l'empire byzantin encerclé viendrait à discrétion, et cette assurance valait bien qu'on ne brusquât pas le pontife, vieillard entêté, dont la succession, bientôt ouverte (2), allait pouvoir être réglée sous ses yeux et à sa dévotion. Le prochain pape serait son homme, d'autant plus dévoué à ses vues impérialistes que la croisade projetée lui aurait assuré une place prépondérante dans le Levant.

De fait, le gros de ses troupes ne tarda pas à débarquer en Syrie, pratiquant sans relâche la germanisation des possessions franques (3). Mais ce début si prometteur coïncida avec la mort de l'ambitieux monarque (septembre 1197), auquel Célestin III survécut encore un an. La politique traditionnelle de conciliation envers Byzance l'emporta donc en définitive sur la mesure de force destinée à absorber tout le pays grec dans le grand empire germano-italien en gestation. Le coup fut détourné sur la pression du pape sans que Byzance, rétive à une

(1) W. Norden, *op. cit.*, 124 suiv.
(2) Le pape devait s'éteindre en 1198, âgé de 93 ans.
(3) Tentative mise en pleine lumière par R. Grousset, *op. cit.*, *III*, 144 suiv.

action antimusulmane, ait consenti autrement qu'en paroles à faire cesser le schisme. Le basileus fut donc le bénéficiaire momentané de la condescendance pontificale, à laquelle il dut de conserver ses États. Le jeu tout diplomatique ne donnait que profit et Alexis III le reprit sous Innocent III. Mais cette fois la menace vint avec des ordres touchant la participation à la croisade et la nécessité de ramener l'Église grecque à l'obédience romaine (1). Les grecs, nullement portés à traduire leurs promesses en actes, répondirent, cette fois sans dissimulation, ne pouvoir reconnaître au Siège Apostolique ce qu'ils tenaient pour un excès d'autorité. Les lettres patriarcales (2) mettent en cause la primauté et jusqu'à l'orthodoxie de la foi romaine. Les réponses impériales, à peine plus conciliantes, posaient la rétrocession de Chypre comme base d'un accord (3). Promesses faites et vite retirées, lésineries voulues et impertinences calculées ne purent décider l'énergique Innocent III à appuyer une action contre Constantinople. Plus ferme et plus exigeant que son prédécesseur, la réalité le trouvait aussi désarmé que lui devant cette inconnue que présentait alors la suppression de l'empire grec. Son attitude ne tranche, en fait, sur celle de Célestin III que par la vigueur de ses appels, mais tous deux recherchèrent aussi passionnément la réconciliation spirituelle de la Chrétienté et la poursuite de la croisade, à laquelle une diversion sur le Bosphore leur semblait également préjudiciable. La substitution de l'État des basileis par un royaume franc et sa stabilisation ne se fussent conçues utilement que dans une période de sécurité au moins relative pour la Terre Sainte. Or il y avait alors urgence de parfaire et d'étendre l'œuvre brillamment mais trop faiblement poussée

(1) Lettre d'août 1198 : Alioquin, quantumcumque nobis molestum existeret serenitatem tuam in aliqua molestare, non possemus ulterius sub dissimulatione transire, quin nostrum exsequeremur officium, cum per Dei misericordiam tempus acceperimus iustitiam iudicandi. Epist. I, 353; éd. *PL.*, CCXIV, 327 A.

(2) Deux de ces lettres, restées inédites, nous sont parvenues. On en trouvera le regeste dans le t. III sous presse du grand répertoire du P. Grumel. L'une, datée de février 1199, l'autre, du printemps 1200, montrent le patriarche aussi intransigeant dans la question religieuse que l'empereur l'était dans le domaine politique. Pour ce dernier point, voir NORDEN, op. cit., 141-143. La lettre 209 du registre d'Innocent III (éd. *PL.*, CCXIV, 758-765), expédiée en novembre 1199, est une réponse au premier de ces documents patriarcaux, tandis que le plus récent est une réplique à celle-ci.

(3) Cf. FR. DÖLGER, *Kaiserregesten*, II, n. 1654.

de la reconquête franque. C'est la raison pour laquelle la menace d'une expédition, excellent instrument de pression diplomatique, restait périodiquement inopérante. Alexis III savait bien qu'elle ne le frapperait pas plus que ses prédécesseurs, d'autant que la compétition, surgie entre Otto de Brunswick et Philippe de Souabe, avait écarté tout danger du côté de la Sicile et des Balkans. Cette sécurité présumée le mettait à l'aise pour contester alors le point de vue de la Curie avec une âpreté dont lui et son frère s'étaient bien gardés d'user avec le faible Célestin III.

C'est pourquoi l'opposition où Norden a voulu mettre la conduite de ce pape avec celle d'Innocent III est sans base aucune. Bien plus, le jugement que le savant auteur a formulé sur son compte est assurément le plus erroné de son gros livre. Il nous reste à préciser cette conclusion déjà plusieurs fois soulignée.

On veut nous prouver que la question grecque n'a jamais tant perdu sa signification religieuse que sous Henri VI (1190-1197). Les rapports de la Papauté avec les Byzantins n'auraient alors eu de raison et de fin que la pure politique. Des intérêts spirituels qu'elle avait charge de promouvoir, il n'en fut question que pour les sacrifier à un certain ordre temporel. Ainsi, en retenant l'empereur germanique de reconquérir Byzance, Célestin III aurait empêché la catholicisation de l'empire byzantin. Cette collusion de la Papauté avec les schismatiques aurait même, selon une déclaration prêtée à Innocent III (1), fait scandale en Occident.

A la base de ce réquisitoire, il y a un postulat très contestable, à savoir que la réalisation de l'expansionnisme germanique eût ruiné la puissance politique du Saint-Siège. La réunion sur une même tête des couronnes de Constantin et de Charlemagne eût assurément aggravé les difficultés pendantes depuis un siècle entre le Sacerdoce et l'Empire, mais elle ne pouvait faire que le pape ne restât arbitre et juge sur le plan international. L'apogée du pouvoir pontifical coïncide même

(1) *Epist.* I, 353 ; éd. PL., CCXIV, 326 B : Est etiam aliud propter quod non solum adversus te, imo adversus Romanam Ecclesiam, quae id hactenus, prout sit, *dissimulatione transivit*, murmurat populus christianus. Norden, *op. cit.*, 132, n. 2 y voit une allusion à l'attitude personnelle de Célestin III ; en fait, c'est toute l'attitude passée de la Curie qui est ainsi censurée. Voir ci-dessus.

avec celle de l'occupation par les Hohenstaufen de l'Italie entière. On peut concevoir que, dans une Chrétienté politiquement unifiée, l'exercice de cette autorité se fût adaptée, mais elle venait d'une source trop haute et détenait trop de gages (droit de sacre ou de suzeraineté) pour que sa disparition n'eût pas créé une révolution à laquelle personne ne songeait sérieusement. Au sein de cet immense corps, son action eût continué à ébranler les trônes et sans doute, le cas échéant, aurait-elle séparé les membres (ces deux grands empires) qu'elle eût unis. Ainsi l'opposition d'Innocent à Philippe de Souabe prépara l'avènement d'Otton de Brunswick, tandis qu'au siècle suivant le choix d'Urbain IV déposséda Manfred et lui substitua Charles d'Anjou.

Les trois derniers papes du XII[e] siècle n'eurent donc, en préservant Constantinople d'une conquête occidentale, d'autre but que de ne pas gêner ou affaiblir les opérations de la croisade en cours. L'alerte causée par la longue équipée de Saladin avait rendu circonspect, et la Curie, enregistrant avec satisfaction les premiers résultats de la reconquête, tenait sagement pour inopportune la dispersion des forces. Les visées germaniques sur le Bosphore servaient néanmoins les intentions pontificales comme intrument d'intimidation plus ou moins opérant suivant les circonstances. Tout académique que soit resté le débat touchant l'union des Églises, la levée du schisme fut nettement posée en condition du droit qu'auraient les Anges de garder leur trône. Ces papes font clairement entendre à ceux-ci que, juges de la catholicité, ils ont pouvoir de passer leur couronne à d'autres et, s'ils n'urgent pas, c'est uniquement dans l'intérêt supérieur des Lieux Saints. Or, la situation des possessions chrétiennes d'outre-mer n'atteignit jamais ce degré de stabilité qui, à leurs yeux, eût légitimé un coup de force contre Constantinople. L'occupation de 1204 fut un fruit bâtard du mercantilisme italien; la Curie le désavoua en raison surtout du dommage subi par la guerre sainte.

Ce n'est donc pas le péril de l'hégémonie allemande, mais bien la nécessité de parer en Palestine à une situation rendue précaire par l'équipée de Saladin qui porta Clément III et Célestin III à rejeter au second plan la question de l'union religieuse. Il leur paraissait comme à leur successeur que, grâce à la position géographique de ses États, à ses richesses

et à une puissance qu'ils s'exagéraient, le basileus combattrait plus efficacement l'Islam dans le Proche-Orient. Innocent III ceignit la tiare au moment où l'avance arabe était conjurée et l'offensive des occidentaux couronnée de premiers succès. Sacrée au même titre que l'union religieuse, la croisade resta le pivot de sa politique orientale, mais la collaboration militaire d'Alexis III, d'ailleurs en perpétuelle dérobade, se faisant moins pressante, le nouveau pontife put hausser le ton et rappeler l'extrême indulgence avec laquelle la Curie s'était contentée de promesses (1). La peuple chrétien s'en était indigné, comme il s'indignait de la carence de l'aide byzantine à la croisade (2). Mais cet étonnement, vieux d'un siècle, visait l'ensemble de l'attitude pontificale envers les grecs, non celle d'un pape en particulier. On ne saurait donc y voir le signe d'un affaiblissement, chez Célestin III surtout, de l'intérêt pour l'union des Églises. Les documents par nous produits ont montré au contraire que son insistance à la promouvoir ne le cède pas à celle de ses prédécesseurs. Elle ne pouvait avoir plus d'effet, car, en plus des illusions dont le gavait la roueric grecque, les nécessités de la politique orientale, alors plus impérieuses, le détournaient de préparer une action décisive contre l'État schismatique du Bosphore. Selon la manière et, disons-le, le droit de l'époque, le coup de force eût été la méthode normale pour amener celui-ci à résipiscence. Sans les Arabes, il n'eût pas échappé à ce destin. Ce fait explique que la solidarité du schismatique et de l'infidèle, renaissante à chaque grande expédition latine, soit devenue plus étroite que jamais sous Isaac II et Alexis III. Si la Curie marqua sous leur règne quelque faiblesse, ce fut surtout devant cette collusion monstrueuse. Les critiques en Europe se seraient tus si, au lieu de viser le seul Islam, le plan de guerre avait embrassé, de Byzance au Caire, tout le Levant dans son ensemble. La menace d'une offensive sans cesse contremandée ou enrayée

(1) Cf. NORDEN, *op. cit.*, 132. Epist. V. 122 (du 16 novembre 1202) : Licet autem a tempore inclytae memoriae Manuelis, praedecessoris tui, Constantinopolitanum imperium non meruerit ut talia efficere deberemus, cum semper nobis et predecessoribus nostris per verba responsum fuerit et nihil operibus demonstratum.

(2) Deux grands motifs de scandale pour l'Occident catholique. Aussi le pape ajoute-t-il : Ut igitur in *utroque praedictorum* murmur sileat populi christiani... : cf. epist. I, 353, éd. *PL.*, CCXIV, 326 C.

impressionnait déjà, vers 1200, faiblement le basileus. L'initiative d'Henri VI était certes de nature à lui rendre son efficacité. Célestin III mit son veto, non qu'il craignît de voir régner à Byzance le tyran qu'il subissait en Italie et maîtrisait tout à la fois, mais pour une double raison de solidarité chrétienne et de sagesse politique. Dans sa détermination, la lutte contre l'impérialisme germanique n'était qu'un facteur très secondaire.

V. LAURENT.

Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Ange au primat de Hongrie

Les relations politiques des pays latins et germaniques avec Byzance ont, plus d'une fois, au XII[e] siècle surtout, comporté une phase plus ou moins occasionnelle de controverse religieuse. Ainsi les évêques Liutprand de Crémone, envoyé d'Otton III, et Anselme d'Havelberg, ambassadeur de Lothaire, eurent à soutenir des discussions publiques sur les points contestés entre les deux Églises. Il y eut aussi entre particuliers des explications ou échanges de vues moins théâtrales et tout porte à croire qu'en plus d'un cas celles-ci continuèrent par correspondance.

La Hongrie, d'orientation foncièrement catholique, devait naturellement, à la faveur de ses contacts fréquents avec les Comnènes et les Anges, alimenter cette polémique directe. La présence prolongée sur le Bosphore d'un de ses futurs rois était propre à provoquer un va-et-vient de notabilités magyares et le contraste des usages et des croyances a pu faire naître la discussion. C'est précisément ce qui se passa entre l'empereur Isaac II Ange et le primat du royaume danubien. De la correspondance qu'ils échangèrent en cette circonstance une longue lettre a survécu dont l'examen ne sera pas sans profit.

I. — Le document : destinataire et portée

A la différence d'autres pièces similaires, le nouveau document s'offrait depuis longtemps à la curiosité des érudits. Le texte en fut transcrit assez inintelligemment (1) au début du XVI[e] siècle dans l'actuel *parisinus gr.* 2830, qui présente, sinon deux codices, au moins deux parties fort distinctes, la première où l'élément rhétorique et scientifique domine, la seconde, tout

(1) Les fautes d'itacisme, les mutilations de mots, les omissions ou les incohérences ne sont pas rares. La ponctuation est plus arbitraire que jamais et tels accouplements de syllabes laisseraient croire que le scribe n'a pas toujours compris son texte. L'écriture me paraît cependant d'une bonne plume grecque.

entière consacrée aux monuments de la controverse gréco-latine (1). C'est naturellement à cette dernière série qu'est incorporée la lettre en question. Le volume entier, en provenance de Padoue (2), dut, peu après avoir été transcrit, prendre le chemin de la France où il se rencontrait certainement dès 1550 dans la bibliothèque d'Henri II (3).

Le catalogue de Fontainebleau ne présentait à la vérité rien qui put aguicher le lecteur, rien sinon la personnalité de l'auteur, Démétrius Tornikès : Δημητρίου τοῦ Τορνίκου περὶ τοῦ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Mais à moins de bien connaître le rôle politique joué par l'écrivain, on ne pouvait manquer de n'y voir qu'un factum de plus issu d'une fastidieuse querelle où ses pareils sont légion. Le lemme grec précité en caractérise assez bien le contenu, mais il est loin d'être original. En revanche, les inventaires les plus récents reproduits par M. Omont sont à cet égard aussi fidèles qu'explicites. On y lit : *Demetrii Tornicii, nomine Isaaci* Angeli Comneni, *epistola ad episcopum Strogomi,* pour cet intitulé : Τορνικίου κῦρ Δημητρίου ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως κῦρ Ἰσαακίου πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Στρογόμου.

Ce titre, un peu trompeur, était de nature à provoquer l'attention des historiens, car il n'est pas courant qu'un souverain emprunte la plume de son premier ministre pour écrire — telles sont les apparences — à un simple évêque. Que ce soit un document impérial, l'emploi répété de certaines formules de chancellerie — ἡ βασιλεία μου, ἡ τοῦ κράτους ἡμῶν γαληνότης — en fait foi. On sait, d'autre part, que Tornikès rédigeait volontiers les pièces de cette nature, pièces qu'il dut dans la

(1) Plus des trois quarts du codex sont absolument étrangers (classiques avec scholies byzantins, philosophie, rhétorique, métrologie) à toute polémique. La fin donne, au contraire, de manière continue les œuvres d'ailleurs bien connues de Nicolas de Méthone sur la procession du Saint Esprit et les azymes, une lettre de Pierre d'Antioche à Michel Cérulaire, le rapport d'Eustrate de Nicée sur les conférences des Grecs avec l'archevêque de Milan Pierre Grossolano et un exposé où ce dernier rend compte de sa conférence avec Jean Phournès sur le même sujet. Une partie du volume fut copiée en 1515, mais l'inventaire ne nous dit malheureusement pas laquelle.

(2) Exactement, de San Giovanni in Verdaria. Il compose l'actuel *parisin. grace.* 2830 dont notre lettre occupe les feuillets 272 v-276 v. Cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, III, Paris, 1888, 40

(3) Cf. H. Omont, *Catalogues des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François-Ier et Henri II*, Paris, 1889, 22 n. 60.

suite réunir, signer et livrer comme son œuvre personnelle à la tradition manuscrite. Ces productions revêtent de ce chef un double intérêt politique et théologique. Circonstance propre à attirer l'attention. Allatius (1) dut connaître la pièce autrement que par l'ancien catalogue de Vergèce-Palaeocappa. Le signalement qu'il en donna (1648) fut répété par la plupart des grands recueils bibliographiques jusqu'à ce que Oudin (1722) en eut complété (2) les indications et fourni aux compilateurs modernes (3) les éléments d'une notice satisfaisante non sur l'auteur, plus fécond qu'on ne le croit, mais sur l'écrit en question. Le peu qu'on y lit suffit à faire classer Tornikès au nombre des polémistes antilatins (4) et a sans doute dissuadé le futur éditeur des chartes impériales de comprendre le morceau dans la série de ses regestes préparatoires (5). En dépit de sa nature particulière, le caractère diplomatique en est indéniable (6) et sa place est tout indiquée dans le recueil auprès d'autres actes de teneur dogmatique.

Cette qualité particulière, et le signalement répété des inventaires, n'ont pas eu la vertu d'attirer les historiens que l'identité du destinataire (7) eût, au surplus, dû préoccuper. A la vérité, bibliographes et compilateurs de catalogues se sont abstenus de toute hypothèse, se bornant à soupçonner un évêque latin dans le correspondant impérial. On chercherait, de fait, vainement dans les *Notitiae* du patriarcat byzantin trace de

(1) Cf. L. Allatii. *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae, 1648, 705 : *Haec eadem ferme tempora tulerunt Demetrium Tornicium, qui, tamquam ex persona imperatoris Isaacii, scripsit ad quendam episcopum de Processione Spiritus Sancti.* La mention du destinataire est en effet absente du catalogue en question : d'autre part, Allatius renvoie à la bibliothèque du roi de France, ce qui exclut la consultation d'une autre copie.

(2) Cf. Oudin, *Commentarium de scriptor. eccles.* II, 1722, 1658.

(3) Références dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen âge.*

(4) Cf. Andr. Demetracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, 33 et K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 1896, 91.

(5) Cf. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, II Teil, 1025-1204, où l'on cherchera vainement signalement de cette pièce.

(6) L'écart des apprêts protocolaires est toutefois remarquable entre la lettre adressée au pape (un chrysobulle à n'en pas douter) et la présente à l'archevêque hongrois.

(7) Démétrius Tornikès est surtout connu comme homme d'État, préposé à l'écritoire et logothète du drome : cf. G. Stadtmüller, *Michael Choniates metropolit von Athen*, Roma, 1934, 35, 54, 55, 122, 123, 125-127, 134.

l'évêché τοῦ Στρογόμου, qui de toute évidence est la forme grecque, la plus approchante que l'on puisse enregistrer, du toponyme hongrois *Esztergom* (1). Il s'agit donc de l'archevêque de cette ville et primat de Hongrie (2). Le simple titre d'évêque à lui décerné apparaîtra, à vrai dire, bien mesquin à l'adresse d'un prélat de si haut rang, mais telle fut toujours la fatuité byzantine qu'elle feignit de méconnaître, en la plupart des cas, les prérogatives des Églises étrangères. La littérature hagiographique enregistre d'ailleurs un cas absolument parallèle (3), à telle enseigne que cette dégradation intentionnelle ne saurait faire difficulté. Il s'ensuit donc que le dignitaire, dont le nom est ici tu, fut Job (4) dont le pontificat (1184-1204) dépassa largement les limites du premier règne d'Isaac l'Ange (1185-1195).

J'ignore si ce prélat fut d'une culture exceptionnelle ou déploya une activité littéraire quelconque (5). Mais les circonstances qui le mirent en rapport avec la cour de Constantinople résultent clairement de ce qui est dit plus haut. Point n'est besoin de supposer que le personnage fut, sur le Bosphore, de la suite du prince Bela, car le futur roi, converti à l'orthodoxie, paraît bien s'être passé de chapelle latine. Il est plus probable au contraire qu'on le vit à Byzance à la faveur d'une de ces nombreuses ambassades que les deux couronnes s'envoyèrent sous Manuel Comnène et ses successeurs. Le fait que le basileus même lui écrit autorise, semble-t-il, à croire qu'il lui était

(1) Le nom n'a été relevé que trois fois dans les sources grecques, deux fois sous une forme très proche du latin Strigonium (Στριγονίου), et une fois sous une autre à peine divergente (Ὀστρογόν). Cf. Matthias Gyoni, *Ungarn und das Ungartum im Spiegel der byzantinischen Quellen*, Budapest, 1938, 106 s. v. La forme que nous enregistrons ici est un décalque fidèle du hongrois.

(2) La fondation de l'archevêché de Gran-Strigonium remonte à l'an 1000-1001, c'est-à-dire à l'origine même du christianisme en Hongrie. Cf. C. Streit, *Atlas hierarchicus*, Paderborn, 1929, 16*.

(3) L'auteur de la vie grecque de saint Jean du Rilo rapporte que Bela III, après s'être emparé de Sofia, fit transporter à Esztergom les reliques du saint bulgare. Job — car ce ne put être que lui —, leur ayant manqué d'égards, devint muet et ne recouvra la parole qu'après avoir réparé sa faute. Or dans ce récit l'hagiographe ne donne au prélat d'autre titre que celui d'évêque. On remarquera toutefois que le texte actuellement connu est un remaniement postérieur dû à Nicodème l'hagiorite. Il est néanmoins peu probable qu'il y ait eu changement sur ce point. Cf. J. Ivanov, *Légendes de saint Jean de Rila* dans l'Annuaire de l'Université de Sofia. I. Faculté historico-philologique, Sofia, 1936, 107.

(4) P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonne, 1873, 378.

(5) Ni Hurter, *Nomenclator litterarius*, II, 1906, 160-215, ni Chevalier ne signalent le moindre écrit à son actif.

personnellement connu (1) et que les matières traitées firent entre eux l'objet sinon de discussions approfondies, au moins de quelques échanges de vue. Mais, à tout prendre, le geste impérial pourrait aussi avoir été commandé par l'intérêt politique dans le but de flatter et de disposer favorablement le chef de l'Église d'une nation amie.

L'initiative de ces rapports épistolaires revient, selon toute apparence, à l'empereur Isaac l'Ange ou à son ministre. La lettre ici étudiée fut en effet précédée d'une autre dont le porteur, un protovestiarite (2), avait ramené sur le Bosphore la réponse de l'archevêque. Il est heureusement possible de conjecturer la teneur du premier document impérial : le contenu était identique à celui de la présente. L'empereur dit en effet que, n'était son amitié pour le prélat, il ne lui réécrirait pas, car son message précédent (3) avait mis toute chose en une telle clarté que la réplique de l'archevêque le laisse interdit et lui met en mémoire la parole d'Abraham au mauvais riche : *Ils n'ont écouté ni Moïse, ni les prophètes; bien sûr que si quelqu'un des morts ressuscitait, ils ne l'écouteraient pas davantage.* En langage clair, c'était s'étonner qu'au lieu d'admettre l'argumentation impériale, on s'enhardît à la rétorquer. Mais le souci évident de montrer que la subtilité grecque a réponse à tout l'emporta sur le dépit et fit revenir, tout au long, sur deux points, au sujet desquels le désaccord semblait particulièrement irréductible : l'usage des viandes étouffées et la question de la procession du Saint Esprit.

L'occasion et l'époque précises de cette controverse ne peuvent se définir exactement, car le texte omet toute particularité chronologique, mais un détail laisserait croire que ce fut vers 1190. Pour excuser la pénurie de sa documentation, Tornikès

(1) Certaines expressions semblent en effet insinuer un contact direct : πρὸς τὴν σὴν ἱερότητα πρὸς ἣν πολλὴν τὴν σύμένειαν ἔχει (ἡ βασιλεία μου).

(2) Voici l'incipit inexactement transcrit par Allatius, Fabricius et autres : Τὸ μετὰ τοῦ πρωτοβεστιαρίτου σταλὲν αὐτοῦ ἀντιγραμμα πρὸς τὴν διὰ τοῦ αὐτοῦ ἀποκομισθεῖσαν τῇ σῇ ἱερότητι γραφὴν τῆς βασιλείας μου διεκομισθη τῇ βασιλεία μου. A signaler l'apparition, en 1192, d'un protovestiarite Romain (cf. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, I, 363).

(3) On peut toutefois se demander si la première lettre polémique était adressée à l'archevêque même, car Isaac dit aussitôt après l'incipit retranscrit ci-dessus : εἰ γε πρὸς ἕτερον ἦν ὁ λόγος καὶ μὴ πρὸς τὴν σὴν ἱερότητα. Le prélat, à qui le basileus écrivait sûrement d'autre part, prit-il sur lui de réfuter des objections faites à un tiers ?

fait en effet dire à son maître qu'il se trouve à la guerre et ne traîne pas de bibliothèque après lui (1). Cette déclaration évoque de préférence la campagne de Serbie qui devait se terminer par la rencontre sur les bords de la Save de Bela III et de son gendre byzantin (2). Pure vraisemblance toutefois, le souverain ayant pris part à plusieurs autres campagnes.

Quant à la portée de cette correspondance, elle apparaît évidemment somptuaire en regard des solennelles tractations qui ne tardèrent pas à s'engager simultanément du côté de Rome et de l'Arménie. Isaac l'Ange, grand faiseur de patriarches, rêvait à sa manière d'une union de toutes les Églises dont il eût été le gérant et comme le pape œcuménique. La réconciliation, mise en bonne voie par les soins de Manuel Comnène († 1180), ne répondait toutefois ni à son caractère ni à la virulente psychose antilatine où le sac de Thessalonique (1185) et le passage de la troisième croisade (1190) avaient plongé ses sujets. Elle donnait trop de gages aux Occidentaux et impliquait l'humiliant aveu que le jugement grec, énoncé par Photius et aggravé par Cérulaire, sur l'hétérodoxie de ces anciens coreligionnaires avait failli. Certes, en dépit de son travers de mégalomanie, malgré la xénophobie très tendue du milieu, le prince ne montra rien, quoi qu'on en ait écrit (3), du fanatique aveuglément occupé de ses desseins. Comme il est noté plus haut, l'argumentation sut, chez lui et ses porte-paroles, s'inspirer d'une conciliante habileté. C'est ainsi que le ton, orthodoxe au premier chef, de ses lettres au Saint Siège est le plus déférent (4) que l'on puisse enregistrer dans ces sortes

(1) Fol. 276 r : εἰ μὴ ἐν ἐκστρατείᾳ οὖσα (ἡ βασιλεία μου). La révolte des Bulgares nécessita à vrai dire de nombreuses campagnes, nonobstant celle qu'Isaac lui-même dût conduire en Serbie. Mais nous ignorons si le basileus y prit part. Sur les événements politiques et militaires du règne, consulter en particulier F. Cognasso, *Un imperatore bizantino della decadenza : Isaacco II Angelo* dans Bessarione, XIX, 1915, 29-60, 247-289.

(2) Cf. Gy. Moravcsik, *Pour une alliance byzantino-hongroise* (*seconde moitié du XII^e siècle*) dans *Byzantion*, VIII, 1933, 567.

(3) Cf. Cognasso, *loc. cit.*, 270. Il faut vraiment solliciter le texte pour trouver dans une épigramme de Balsamon (éd. K. Horna, *Die epigramme des Theodoros Balsamon*, dans Wiener Studien, XXV, 1903, p. 16, 17 du tiré à part) l'attestation qu'Isaac fut *un feroce nemico dei latini*, bien qu'il ne les portât pas dans son cœur. L'auteur italien caractérise en revanche assez exactement l'accès de césaro-papisme qui possédait le basileus.

(4) Voici, après l'*Intitulatio* solennelle, l'adresse de ce document : Κελεστίνῳ τῷ ἁγιωτάτῳ πάπᾳ Ῥώμης, τιμὴν τὴν προστηκοῦσαν ὡς πνευματικῷ πατρὶ καὶ θέλεστιν τῶν εὐχῶν αὐτοῦ. Pareille formule, d'ailleurs courante en Occident, ne saurait donner le change sur les véritables dispositions d'Isaac, qui savait être insinuant. Autre adresse de même style au nom d'Alexis III dans *P. G.*, CCXIV, 765 BC.

d'échanges entre les deux pouvoirs. L'intérêt politique dictait en partie cette attitude, mais là n'est pas toute l'explication. Le basileus semble avoir éprouvé le désir sincère de pacifier la Chrétienté dans l'espoir qu'on lui réserverait en son sein le premier rôle politique (1). Voire, lui qui jouait si librement avec la tête de son Église, souriait à l'idée de réformer toutes les autres, une fois que sa diplomatie les aurait fédérées sous l'autorité nominale d'un pape porté à tolérer ses caprices pour faire durer un état de choses aussi honorable pour lui. C'est exactement de même manière (2) que Jean VIII Paléologue, inspiré par l'empereur d'Allemagne Sigismond, raisonnera à la veille du concile de Florence. Preuve que, dans l'attente des pires catastrophes (1204, 1453), l'empire en déliquescence maintenait ses anciennes prétentions à l'hégémonie spirituelle.

Accommodant, Isaac n'entend pas pour cela abandonner aucune des positions traditionnelles. La manière plutôt rude dont il usera dans ses négociations avec les Arméniens (3) — élément secondaire dans son système — révèle une volonté d'aboutir à un arrangement par lui dicté. Du côté de Rome, la partie se joua avec d'opportuns ménagements, mais non sans la ferme décision de faire triompher le point de vue national. La persistance de cette volonté, nulle part expressément formulée, se devine surtout au contraste que font entre eux nos écrits à Célestin III et à l'archevêque d'Esztergom. De part et d'autre, l'accent est mis sur la question la plus délicate : les différends dogmatiques et disciplinaires. Or, d'une part, le document impérial, évitant toute discussion trop poussée sur le fond, déclare légitimes les usages occidentaux et s'efforce de prouver que les Pères grecs et latins ont professé une même doctrine au sujet de la procession du Saint-Esprit (4) : de l'autre, malgré

(1) On connaît le grand projet de Manuel Comnène rêvant de restaurer l'unité de l'empire chrétien d'Orient et d'Occident. Isaac reprit ce plan, mais en manifestant des intentions plus désinvoltes à l'égard du pouvoir spirituel.

(2) Cf. les *Mémoires de* Sylvestre Syropoulos, éd. Creyghton, *Historia vera unionis non verae, Hagae Comitis*, 1660, p. 35-36.

(3) Cf. Cognasso, *loc. cit.*, 272 ; P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arménie-Cilicie dans la seconde moitié du XII^e siècle*, Roma, 1939, 52 (très insuffisant). Au dire des historiens arméniens, Isaac aurait usé de violence pour convertir à la foi byzantine les grégoriens établis sur terre d'empire.

(4) La formule *a Patre Filioque* n'est pas l'expression d'une hérésie, mais la preuve de l'impuissance où les Pères latins, mal servis par un idiome imparfait, se trouvèrent d'exprimer le dogme avec la précision voulue. Voir Didessons, p. 70 le sens de cette explication cauteleuse. D'autre part, Isaac déclare que ce qui sépare Byzantins et occidentaux est peu de chose, à ce point que faire l'union serait facile.

un ton d'attentive courtoisie, le dogme et la pratique latine sont vigoureusement et longuement pris à partie. Il devient ainsi clair que l'unanimité primitive dans la foi a été brisée par l'intrusion surtout d'une doctrine contraire à l'enseignement de la Tradition. Et il ne s'agit pas seulement de l'addition au symbole, au reste durement incriminée (1), mais du principe même de la procession *a Filio*. Un document similaire, argumentant en 1199 (2) pour le compte du patriarche, reprendra avec Rome ce même ton de polémique, appuyant, par surcroît, lourdement sur l'écart des deux théologies. C'est qu'Alexis III, le nouveau monarque, tout en activant les tractations avec la Curie, ne s'embarrassait pas de formes et lui parlait le langage cru de la polémique. Plus astucieux et aussi plus réaliste, son frère feignait l'entente avec le chef qu'il s'agissait de gagner et n'engageait la discussion qu'avec des comparses. Mais quelles qu'en fussent les modalités, le procédé n'eût pu éluder les explications sur la croyance respective, indispensables à toute vraie union. Les instances du prélat hongrois nous font précisément connaître quelle eût été la position dogmatique de la cour de Constantinople dans l'essai de rapprochement tenté par Isaac II, si celui-ci avait eu le loisir de le pousser à fond. Son raisonnement vaut, en effet, d'être examiné dans le détail. Par hasard, l'on ne se trouve pas devant un traité en règle aux fastidieuses redites, mais bien devant la réplique d'un byzantin lettré, quoique très insuffisamment documenté, aux meilleurs arguments que les latins avaient coutume de produire en faveur de leur thèse. L'histoire de la controverse va s'enrichir, on le verra, de plusieurs données non négligeables.

II — Le contenu dogmatique

Deux questions, avons-nous dit, sont débattues et avec quelque détail : l'usage des viandes étouffées et la procession du Saint-Esprit. Mais la seconde est bien, par la place qui lui est faite, comme par son importance historique, de loin, l'objet

(1) *Cod. paris. gr.* 2830, f. 275 v.

(2) Autre document inédit dans le *cod. Halk. conv.* 33, ff. 157 v., 158 rv. On consultera à son sujet P. Grumel, *Les regestes des actes des patriarches de Constantinople*, III (sous presse).

principal de la lettre et l'on comprend que les compilateurs de catalogues en aient été surtout frappés. A vrai dire, le rédacteur évoque assez largement dès le début ce point litigieux, mais sans s'y arrêter et comme pour laisser entendre qu'il lui tient d'abord à cœur.

L'addition au symbole est censurée d'un mot assez fort sans que l'explication catholique soit même esquissée. L'attentat paraît si grand qu'il est jugé sans excuse. Toutefois le blâme est jeté en passant, d'un mot rapide comme pour rappeler l'évidence.

En revanche, la doctrine retient toute l'attention de l'auteur, qui toutefois se soucie moins de rédiger un exposé en règle que de réfuter les objections soulevées par son correspondant. La querelle gréco-latine fut surtout sur ce point un vaste duel de textes scripturaires ou patristiques. La spéculation, soupçonnée par les Byzantins de grignoter le dogme, ne joue en l'affaire qu'un rôle de second plan. Les théologiens occidentaux, que ce scrupule n'encombra point, eurent beau les provoquer au raisonnement : ils ne s'y prêtèrent jamais qu'avec une extrême circonspection, mais réclamèrent insatiablement, au lieu de syllogismes, déclarés vains et trompeurs, des témoignages de la Tradition qu'ils excellaient, une fois produits, à expliquer en leur faveur. Or précisément, le prélat hongrois, réduit à ce jeu de facile érudition, eut l'heureuse idée ou la bonne fortune de retenir l'attention de la polémique byzantine, en premier lieu, sur ce que l'Occident a jamais possédé de plus fort et de plus explicite en la matière : l'autorité et la doctrine de saint Augustin.

Ce me semble une gageure de croire que, parce que la preuve n'en est pas encore faite, les écrits du docteur africain et d'autres témoignages n'ont pas été versés au débat avant la fin du XIIe siècle. Le seul fait certain est que la tradition byzantine, tournant en rond, ne les retint pas et ne se mit en peine ni de les expliquer ni de les réfuter (1). Mais il est inconcevable que les controversistes latins, fixés à Constantinople ou de simple

(1) [illegible] car la plus grande partie des traités polémiques sur la procession du Saint-Esprit est inédite et n'a été explorée que très superficiellement. L'édition des textes [illegible] amènera peut-être à des résultats curieux.

passage, n'en aient pas appelé à l'enseignement de leur Église. Le cas de Job d'Esztergom ne dut pas être le seul et nous ne saurions soutenir qu'il fut le premier à présenter aux grecs la théorie augustinienne.

Isaac l'Ange et Tornikès, son truchement, révèrent, quant à eux, le génie de l'évêque d'Hippone (1) et ne songent pas à révoquer en doute son orthodoxie. Attitude conforme à la meilleure tradition orientale, puisque le concile de Jérusalem de 415 acclame en lui de son vivant le sauveur de l'Église d'Afrique, que son nom revient maintes fois dans les actes du quatrième concile et que le cinquième (553) le met au nombre des Pères et Docteurs de l'Église universelle (2). Ses écrits eurent une influence décisive sur l'évolution religieuse de certains orthodoxes (3), qui, comme Barlaam et Démétrius Cydonès, purent le méditer dans le texte original, et ils ne furent pas sans en imposer à d'autres moins clairvoyants ou plus prévenus. Mais avant que l'un ou l'autre de ses traités fut traduit en son intégralité, des citations (4) en étaient faites qui, d'âge en âge, perpétuaient son autorité. C'est ainsi que, moins de trente ans avant Tornikès, le synode de 1166 (5) avait invoqué son témoignage sur le *Pater major me est*.

Le passage classique où, pour la première fois, saint Augustin explique la formule occidentale dut sans nul doute être produit dans les conférences gréco-latines du XII^e^ siècle. Hugues Eterien en fait expressément état dans sa lettre à Alexandre III sur les hérésies des Grecs (6), et il est à présumer que ni l'archevêque de Milan, Pierre Grossolano, en 1113, ni l'évêque d'Havelberg, Anselme, en 1135, n'omirent d'en tirer parti. La réaction orthodoxe perce à travers un curieux texte de Michel

(1) *Cod. Paris. gr.* 2830, f. 274 v.

(2) Toutes ces constatations sont judicieusement faites par un byzantin, lui-même polémiste, Manuel Calécas; texte et commentaire dans M. Rackl, *Die griechischen Augustinusuebersetzungen* dans les Miscellanea Francesco Ehrle, I, Roma, 1924, 2-4.

(3) Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, 1933, 375, 377, 497.

(4) Voir ci-dessous, p. 69 un extrait invoqué par Tornikès lui-même et transmis en de nombreuses copies. Pour d'autres citations partielles authentiques ou apocryphes, mais placées sous le nom de saint Augustin, voir Rackl, *loc. cit.*, 33-37.

(5) Cf. A. Mai, *Veterum scriptorum nova collectio*, IV, 16; cf. Rackl, *loc. cit.*, 3, n. 6.

(6) Cf. Hug. Eterian., *De haeresibus Graecorum*, I, 16; *PG.*, CCII, 264 B.

Glykas (1) qui, supposant tous les autres Pères contraires à la doctrine du Filioque, décide que devant cette unanimité, *Augustin se prendra de crainte respectueuse, Ambroise se taira et Jérôme laissera toute opposition...* Ce polémiste, contemporain de Tornikès, admettait donc pour sa part l'incompatibilité de la thèse byzantine avec la formule augustinienne. La tradition postérieure n'aura pas dans son ensemble d'autre avis et plusieurs de ses tenants se perdront en hypothèses pour expliquer ce cas typique de théologie patristique. Les uns nieront l'authenticité des passages cités, les autres les donneront soit comme une opinion libre, soit comme l'expression intentionnellement forcée d'un point du dogme trinitaire attaqué d'autre part (2) ; on en rencontre qui soutiendront que leur auteur a tout simplement erré.

L'exégèse de notre document n'appartient à aucune de ces catégories, mais présente la plus ancienne tentative connue de ramener le système augustinien au point de vue orthodoxe. Cette opinion, qui a connu une large faveur à l'époque moderne (3), fut à plusieurs reprises professée au moyen âge. Pères occidentaux et orientaux n'ont, dit-elle, sous des formules différentes qu'une même doctrine et il n'est pour s'en apercevoir, dit bravement, vers 1370, l'évêque d'Athènes Anthime (4), que d'entendre le latin. Nil Cabasilas, Nil Damilas et Scholarios (5), entre autres, n'auront à leurs heures pas d'autre sentiment. La solution est de tout repos et dispense d'argumenter.

Voici pour mémoire (6) le texte du célèbre docteur :

> « In hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec donum « Dei nisi Spiritus Sanctus ; nec de quo genitum est Verbum et *de* « *quo principaliter procedit Spiritus Sanctus* nisi Deus Pater. Ideo « autem addidi *principaliter*, quia et de Filio Spiritus Sanctus proce- « dere reperitur, sed hoc quoque Pater illi dedit... ».

(1) Cf. M. GLYKAS, Εἰς τὰς ἀποφάσεις τῆς θείας Γραφῆς, éd. S. Eustratiadès, I, 341 : Τῇ ἀληθείᾳ συμφωνούντων αὐτῶν (= les Pères Grecs) κἀδεσθήσεται Αὐγουστῖνος, σιωπήσει Ἀμβρόσιος, οὐκ ἀντιστήσεται Ἱερώνυμος. Cf. M. JUGIE, *op. cit.*, II, 301, n. 2.

(2) M. JUGIE, *op. cit.*, II, 413, 497.

(3) *Ibid.*, 497, 498.

(4) Cf. Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, VIII, 1931, 39, l. 12, 13.

(5) M. JUGIE, *op. cit.*, II, 388, 392, 413.

(6) Exposé de la doctrine augustinienne dans M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Roma, 1936, 12 suiv.

La dissertation impériale ne cite pas cette péricope à la lettre, ce qui met son auteur à l'aise pour en interpréter les parties. Et d'abord la phrase où il est dit que le Saint-Esprit procède *principalement* du Père. L'adverbe souligné que d'autres rendront par κυρίως, ou plus littéralement et plus heureusement par ἀρχῇθεν (1), est ici traduit par πρωτοτύπως, qui est certainement adéquat, mais reste ambigu, quoiqu'il semble inspiré de saint Basile (2). Le terme agrée à notre théologien d'occasion, pour qui une procession simultanée (ἅμα) du Père et du Fils impliquerait, suivant la vieille objection, une confusion des deux premières personnes de la Trinité, ainsi réduites à une dyade. Si donc l'Esprit ne peut procéder en même temps du Père et du Fils, c'est qu'il ne procède que du Père comme du principe ou, quasi littéralement, du *prototype* de toute vie en Dieu. Bien que la déclaration n'en soit pas faite, il est patent que l'expression latine *procedere principaliter* ne dit pas plus à l'esprit du rédacteur que le grec ἐκπορεύεται. La lettre à Célestin III s'explique d'ailleurs là-dessus assez nettement, là où elle affirme que les Pères occidentaux se sont ainsi exprimés par nécessité, en raison de la trop grande pauvreté de l'idiome à leur disposition (3). Cette échappatoire, devenue classique, est en contradiction avec la déclaration de saint Augustin selon laquelle l'adverbe est ajouté dans sa phrase expressément pour distinguer la Procession *a Patre* de la Procession *a Filio*. Mais qu'à cela ne tienne; on n'en concède pas moins que le docteur d'Hippone assigne un rôle au Fils dans la procession du Saint-Esprit.

A quoi se réduit celui-ci ? Puisque *procedere* seul n'exprime pas tout ce que comprend son équivalent grec, il ne peut s'agir que de l'opération *ad extra*, de la mission temporelle du Saint-Esprit et de sa diffusion dans les âmes : *Esprit de vérité, esprit de sagesse et esprit de force qui appartient à la Trinité créatrice, toute puissance et toute raison, ainsi qu'à chacune des trois personnes composantes...* Esprit qui est donc aussi du Fils, non point parce qu'il en procède — parce que tout ce qui

(1) Cf. M. Jugie, *Historia...* II, 392, n. 4. 424. 426.

(2) Ou plutôt de la tradition byzantine toute entière où l'adverbe signifie *dans le principe, à l'origine* et *principalement*.

(3) Voir ci-dessus, p. 65.

est dit de quelqu'un n'en provient pas — mais parce qu'il lui est consubstantiel (1).

L'explication n'a pas l'avantage de la nouveauté; elle traîne dans tous les traités de polémique. En revanche, elle apparaît ici pour la première fois appliquée pour neutraliser le texte de saint Augustin. L'exégèse terminée, Tornikès ne manque pas d'appeler ses auteurs en confirmation de la thèse dogmatique elle-même. Sa documentation se ressent visiblement des circonstances extraordinaires où il écrit sans que toutefois les bons textes manquent. Tout d'abord une rapide allusion au témoignage d'apparence si expressif de saint Jean Damascène (2) où il est dit que l'Esprit est τοῦ Υἱοῦ, non ἐκ τοῦ Υἱοῦ. On est étonné du peu de cas qui en est fait, car rien ne se trouvait mieux dans la ligne d'argumentation. C'est à saint Grégoire de Nazianze qu'est demandé le confirmatur essentiel. L'autorité de ce cappadocien n'est-elle pas si grande que, depuis saint Jean l'Évangéliste (3), il est le seul à qui ait été décerné le titre de théologien ? Or, c'est souvent et de multiples façons qu'il s'est prononcé, au jugement de notre auteur, sur le point qui nous occupe. Ce qui est une exagération manifeste, car la pensée de ce Père (4), qui ne se prononce nulle part ouvertement en faveur de l'une ou l'autre théorie, a besoin d'explicitation. En outre, les témoignages intéressant la question sont assez rares et, sur les trois exemples ici fournis, la tradition byzantine elle-même ne lui a attribué que le premier en toute unanimité. D'autre part, celui-ci n'est pas ce que les œuvres de saint Grégoire offrent de plus embarrassant pour les Latins (5) et ne leur a guère été objecté. Certes la Procession *a*

(1) Cf. *Cod. Paris. gr.* 2830, f. 275 v.

(2) Cf. J. Damascen. *De fide orthodoxa*, 1. 8 ; *PG.*, XCIV, 832 AB. Voir M. Jugie, *De Processione...*, 186. Le R. P. Gouillard, qui a diligemment repéré à mon usage les citations de la présente lettre, voudra bien agréer l'expression de ma vive gratitude.

(3) Cf. *Cod. Paris. gr.* 2830, f. 275 r : καὶ πρὸ τούτου τῷ ἐν θεολογίᾳ ὑπερφυεστάτῳ Γρηγορίῳ, οὗ τόσον τὸ ἐν θεολογίᾳ ὑπερβάλλον, ὡς μόνον μετὰ τὸν ἐκ τοῦ κυριακοῦ στήθους τὴν θεολογίαν ἀρυσάμενον Ἰωάννην τοῦ τῆς θεολογίας ἀξιωθῆναι ὀνόματος. Tornikès manifeste en cela une mémoire intentionnellement courte, car un personnage au moins, d'une époque assez rapprochée de la sienne, Syméon, portait déjà dans la tradition le surnom de Nouveau Théologien.

(4) Cf. M. Jugie, *De Processione...*, 161-165.

(5) Il est deux passages qui ont été souvent objectés aux latins et que l'on se fût attendu à trouver ici. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, 164, 165.

Patre y est nettement affirmée (1), comme du reste ailleurs (2), sans allusion à la doctrine du Filioque, mais ce silence n'en est pas la négation. Le double extrait suivant est tiré d'une lettre à Évagre (3) dont les critiques ont refusé la paternité à l'évêque de Nazianze et que M. Pasquali (4) a exclue de son édition de la correspondance de Grégoire de Nysse. Le moyen âge l'a passée (5) alternativement sous le nom de ces deux homonymes. Voire, en critiquant l'exégèse orthodoxe, les apologistes catholiques n'ont pas soulevé la question d'authenticité. Elle eût été au surplus somptuaire, car la réfutation leur a paru particulièrement aisée. L'analogie qui compare le Fils et le Saint-Esprit à deux rayons émanant du soleil ou à deux fleuves sortis d'une source ne tranche pas, ne pose même pas le problème de leurs relations mutuelles (6).

Beau joueur s'il n'eût pas été à court, Tornikès arrête là ses citations d'auteurs grecs. En s'excusant de ne pouvoir faire davantage, il a la coquetterie d'adjoindre pour sa thèse deux passages de Pères latins, l'un transmis sous le nom de saint Ambroise et l'autre sous celui de saint Augustin, tous les deux apocryphes. Ce dernier, qui se retrouve avec le même *incipit* en nombre de manuscrits (7), dut connaître une assez bonne fortune; il se réfère à diverses analogies tirées du feu et de l'homme et peut être avec un peu de bonne volonté sollicité pour ou contre la Procession du Saint-Esprit *a Filio*. La péri-

(1) Cf. Gregorii Nazianzeni, *Oratio xxxix in sancta lumina*; éd. *PG.*, XXXVI, 348 BC.

(2) Le florilège de textes patristiques constitué par Jean Beccos sous le titre d'*Epigraphai* en relève d'aussi expressifs; cf. *PG.*, CXLI, 672 CD. Le nombre des citations empruntées à ce Père ne dépasse toutefois pas la demie douzaine, preuve que le problème ne l'a pas retenu outre mesure.

(3) Texte dans *PG.*, XLVI, 1101-1108 ; l'extrait figure à la col. 1105 CD et 1108 A. Sur l'authenticité lire la note préliminaire de l'éditeur.

(4) Cf. Gregorii Nysseni opera, t. VIII, fasc. 2. Epistulae, ed. G. Pasquali. Berolini, 1925. Ce savant ne semble même pas s'être posé la question de son authenticité.

(5) C'est en effet à Grégoire de Nysse que l'attribue Euthyme Zigabène; cf. *PG.*, CXXX, 88 A = *PG.*, XXIV, 1105 B.

(6) Andronic Kamatéros, qui vécut au milieu de ce XII[e] siècle, avait déjà fait état du même texte en l'attribuant à Grégoire de Nazianze, et en n'y ajoutant qu'une très courte réflexion. Jean Beccos y répondit plus longuement dans le sens catholique. Texte du Théologien et des deux polémistes dans *PG.*, CXLI, 476, 477.

(7) L'extrait fait partie du *Liber dogmaticus contra Felicianum de unitate Trinitatis* (*PL.*, XLII, 1157-1172 ; texte, col. 1160-61). Liste de manuscrits le contenant dans M. Rackl, *loc. cit.*, 34, 35. On n'en avait pas encore relevé d'emploi dans la théologie polémique, mais il n'est pas exclu qu'on y eut recours antérieurement à Tornikès.

cope ambrosienne (1) a une autre couleur et parle de la procession du Saint-Esprit *a Patre* et de son envoi par le Fils, ceci étant requis par la communauté de l'unité de la nature (2). A pareil argument l'échappatoire est aisée. Le citateur, lui, n'épilogue pas; il aligne ces textes bruts et se contente de demander à son correspondant s'il est rien de plus clair et de plus décisif.

L'archevêque d'Esztergom, s'il avait quelque usage du monde byzantin, dut sourire d'une pareille indigence de preuves et de raisonnements. Certes, l'écrit impérial avait l'excuse d'avoir été composé dans les camps par un théologien de rencontre. Néanmoins la mémoire des polémistes fourmillait d'ordinaire de citations, auprès desquelles les textes allégués ici, celui du Damascène excepté, sont sans couleur et sans force. C'est que l'auteur n'était visiblement pas un professionnel. Son embarras et son ignorance se trahissent au reste dans l'interprétation des témoignages allégués par le prélat hongrois.

Il déclare ainsi tout de go n'avoir jamais entendu citer les textes fournis par son correspondant. Au premier rang de ceux-ci se retrouve le texte précité de saint Augustin auquel il est répondu non sans un hommage (1) à l'argumentation du contradicteur. Le contenu, trouvé authentique, est facilement ajusté, grâce à la solution-clef de la mission *ad extra*, au système orthodoxe. Un passage de saint Cyrille où le Saint-Esprit est dit découler, προϊέναι (4), du Fils est également agréé et expédié de même manière. Mais le texte du *Quicumque* provoque une brève et nerveuse fin de non-recevoir. Au nom d'Athanase se rattache, dit Tornikès, une seule profession de foi, celle de Nicée que tous les conciles ont acceptée. C'est ce symbole que les Latins ont interpolé et défiguré au point de

(1) Extraite de l'opuscule apocryphe *De Trinitate*, c. x; éd. *PL.*, XVII, 520 B. La mention de l'incipit suppose que le citateur avait entre les mains le texte grec entier de ce traité qu'il serait intéressant de rechercher dans les bibliothèques, s'il y subsiste encore.

(2) Saint Ambroise, assez réticent sur ce point de théologie trinitaire, emprunte plutôt la manière grecque de formuler le dogme; cf M. JUGIE, *De Processione...*, 200, 201.

(3) Cf. *Cod. Paris. gr.* 2830, f. 276 r.

(4) Aucune citation n'est donnée à la lettre, mais seulement le sens de l'expression patristique : τὸ προϊέναι ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα Sous cette forme précise, le passage est encore à découvrir. On sait que saint Cyrille d'Alexandrie est parmi les Pères grecs celui qui a le plus clairement exprimé le dogme de la procession a Filio; cf. M. JUGIE, *op. cit.*, 138 suiv.

ne plus être le Symbole. Cette déclaration implique une confusion entre le Credo traditionnel et cette Ἔκθεσις τῆς πίστεως que la tradition byzantine attribuait au patriarche alexandrin en lui reconnaissant l'autorité du premier concile général (1). D'autre part, quoi qu'en dise le polémiste, l'extrait incriminé avait déjà circulé (2) à Byzance à diverses époques, peut-être même, grâce à Hugues Etérien (3), dans des rencontres auxquelles il put être personnellement mêlé. Quoi qu'il en soit, la dernière citation de ce petit florilège le laisse curieusement interdit. Une ou plusieurs assertions de saint Jean Chrysostome(4), plus explicites sans doute que de raison, étaient invoquées en faveur de la thèse latine. Notre lettre, qui ne les caractérise pas autrement, affirme que rien de pareil n'avait été rencontré dans les œuvres de l'antiochien; elle invite à transcrire le texte en son entier et en faire part à Sa Majesté qui en jugera mieux. Mais d'avance le sort en est fixé : ou ces sortes de déclarations sont conformes à l'enseignement évangélique, ou elles lui paraissent contraires, ou elles présentent avec lui un élément de discordance. Accepté dans le premier cas, rejeté dans le second, il n'est, dans le troisième, agréé que dans la mesure où il ne contredit pas la croyance orthodoxe. On peut trouver dans cette observation une ébauche du futur argument

(1) A la fin de la période byzantine, Georges Scholarios marquera nettement l'idée que s'en faisait la tradition et qui germe déjà ici à la faveur de la confusion précitée; cf. *Échos d'Orient*, XXXV, 1936, 389, n. 5.

(2) Voir mon étude sur l'histoire du *Quicumque* à Byzance, à la référence précitée, dans cette revue même.

(3) Cf. Hugon. Eterian., *De haeresibus Graecorum*, III, 21; *PL.*, CCII, 393 D. L'empereur Manuel Comnène lui demanda expressément si les Latins pouvaient invoquer des textes en faveur de la procession *a Filio*; ibid., Praefatio, éd. *PG.*, CCII, 232-33. Notre pisan cita surtout Basile, Cyrille et *Athanase* évidemment d'après le symbole à lui attribué et dont il est fait état plus bas. On sait d'autre part que son ouvrage fut traduit en grec et il eût été aisé à Tornikès de remarquer l'attribution à saint Athanase d'un texte aussi expressif en faveur de la thèse latine, d'autant que l'auteur, qui fut à la cour de Constantinople jusqu'en 1177 au moins, devait lui être connu.

(4) L'œuvre est cependant bien grecque et circulait sous le nom de saint Jean Chrysostome. Jean Beccos n'a pas manqué de la découvrir et de lui emprunter plusieurs citations où l'on relève entre autres la formule : τὸ ἐξ αὐτοῦ (*i. e.* Υἱοῦ) Πνεῦμα ; cf. *PG.*, CXLI, 617 CD, et aussi : *Esprit du Fils, Esprit du Christ* (*ibid.*, 684 AC, 685 C). Toutefois, il n'y a rien là de tellement exprès que l'étonnement et la réserve du byzantin en paraissent justifiés. Ou l'archevêque donnait à ces expressions une forme beaucoup trop explicite ou il s'agit d'un autre apocryphe dont les passages en question n'auront pas encore été repérés. Le docteur antiochien n'est pas un témoin de la procession *a Patre* ou *per Filium*; cf. M. Jugie, *De processione*, 168, texte et n. 2.

suivant lequel un Père de l'Église, même parmi les plus grands, a pu errer sur un point particulier, et surtout une insinuation que leurs œuvres ont pu être aisément interpolées (1).

Et c'est tout pour la procession du Saint-Esprit ! La question des viandes étouffées, traitée antérieurement, est un essai d'exégèse de I Cor viii 9 et 13. On se fût attendu plutôt à voir reparaître le grief sur l'emploi des azymes, le second en importance de tous ceux que l'Orient a imputés aux Latins. Certes, l'usage de ces sortes de viandes leur avait déjà été reproché sur base d'une prescription des *Canons apostoliques*, plus précisément du 62e canon de la série courante que l'Occident n'a jamais admis dans sa législation et qui, de fait, est postérieur, avec un certain nombre d'autres du même lot, au groupe primitif (2). Toutefois on se représente difficilement ce qui a pu inciter l'homme d'État à polémiquer sur un point de secondaire importance (3), là où aucune autre divergence n'est signalée. Il se peut, tout au plus, que la controverse naquit au cours de fréquentations entre hongrois et byzantins soit à Byzance durant le séjour du prince Béla, soit lors de quelques rencontres dans les Balkans ou de quelque mission diplomatique dont Job eût pu lui-même faire partie. La grande place qui lui est faite est en tout cas un indice certain d'actualité.

La courte dissertation de Tornikès pose en effet la double question de l'opportunité et de la légitimité d'une telle licence. Le prélat latin avait observé que l'enseignement de saint Paul sur ce point n'avait pas de caractère absolu, mais répondait à une nécessité de circonstance et se trouvait dès lors transitoire comme celle-ci. Or, la disparition du paganisme et des sacrifices faits aux idoles avait depuis longtemps écarté jusqu'à la possibilité de ce scandale auquel l'Apôtre voulait parer. Sa prescription était donc caduque et dès lors le choix des aliments devrait être indifférent au chrétien. Tout ce que Dieu a créé n'est-il pas bon et tout n'est-il pas pur aux purs ?

(1) Tous les polémistes postérieurs, qui donneront au texte précité de saint Augustin le seul sens qu'il comporte, recourront pour s'en débarrasser à l'un ou l'autre de ces faciles expédients.

(2) Voir l'article *Canons apostoliques* dans le *Dictionnaire de droit canonique*, II, Paris, 1937, 1288-1295 (avec indication des sources).

(3) Il occupe le douzième rang dans la liste des vingt huit griefs de l'*Opusculum contra Francos*, éd. HERGENROETHER, *op. cit.*, 65, 66.

Tornikès concède d'abord que la remarque faite par son correspondant sur l'épître à Timothée est juste : l'ordonnance de l'Apôtre est conditionnée par le danger de scandale. Or, à son avis, le péril existe toujours, car, à défaut d'idolâtres, les faibles peuplent toujours le monde. Ce sont ceux qu'offensent les infractions aux ordonnances et coutumes de l'Église. L'observation suppose que la même loi d'abstinence régit toute la Chrétienté (1). C'est, pour le douzième siècle déjà, son grand défaut. Le monde byzantin lui-même, si nous en croyons une remarque (2) de Balsamon, un contemporain, se permettait d'enfreindre sa règle, et Bryennios devait signaler plus tard, chez ses contemporains, le même penchant pour l'article prohibé (3). Il est indéniable que la même prescription fut maintenue assez tard en Occident et qu'elle figure en plusieurs recueils canoniques, mais sa portée ne fut jamais universelle. Et même l'eût-elle été, que la question serait de savoir si l'Église a le pouvoir de régler sa discipline et d'accommoder ses usages suivant les lieux, les peuples et les époques.

Notre lettre ne souffle mot de ce point de vue général, mais appuie sur la double valeur de la tempérance pour corriger l'insuffisance spirituelle que chacun porte en soi et pour éprouver notre obéissance. Au paradis terrestre, il y eut défense d'aliments; comment n'y en aurait-il pas dans l'état de chute ? Les considérations de détail qui entourent cette pensée maîtresse démontrent la nécessité de la pénitence, extensible — comme il est justement remarqué — aux aliments et boissons les plus ordinaires, mais n'ont qu'un rapport indirect avec l'affaire des viandes étouffées dont l'usage, formellement interdit par la législation byzantine, s'était alors définitivement répandue dans tout l'Occident. On n'y trouve, d'autre part, rien qui n'eût déjà été dit et qui n'ait depuis été répété, les rares fois où la controverse s'est fourvoyée sur ce terrain.

---

(1) Il s'agit là évidemment du scandale donné en la matière par les occidentaux à leurs coreligionnaires d'Orient.

(2) Cf. Theodor. Balsamon, *In canon. lxiii Apostolorum*, éd. *P. G.*, CXXXVII, 164 A : Τὰ δὲ ὑπὸ ὀρνέων θηρευτῶν ἢ κυνῶν ἢ παρδάλεων θηρευόμενα καὶ πνιγόμενα πῶς παρά τινων ἐσθίονται ἀγνοῶ. Là-dessus le canoniste avertit son lecteur de noter la défense portée en raison des latins grands mangeurs de viandes suffoquées.

(3) Mélanges Charles Diehl, I Paris, 1930, 227, 229.

*
**

L'importance de la lettre d'Isaac l'Ange, sans pouvoir être exagérée, tient à deux traits. Elle souligne d'abord la consistance et sans doute la valeur qu'attachait la cour de Constantinople aux rapports hongro-byzantins à la fin du XII[e] siècle. C'est, en effet, un cas plutôt anormal qu'un basileus fasse discuter sous son nom avec un évêque étranger de questions purement théologiques et disciplinaires. Pareil exploit littéraire n'a pu s'inscrire qu'en marge de tractations politiques, comme nous le montrerons ailleurs. Mais le document verse surtout plusieurs données inédites au dossier de la querelle dogmatique entre grecs et latins. L'exégèse du texte de saint Augustin sur la Procession du Saint-Esprit est en particulier la plus ancienne et la plus circonstanciée que l'on connaisse. Toutefois, le fond doctrinal, pris en lui-même, présente, au regard d'autres œuvres polémiques de même inspiration, une indigence manifeste d'argumentation et une certaine incohérence dans le développement. C'est bien l'essai de l'homme d'État, condamné, sans livres, ni conseillers, dans les embarras d'une expédition militaire, à une improvisation théologique dommageable pour la cause à défendre. La réplique lui fut sans doute donnée; rien ne dut paraître plus aisé. Mais, à supposer que l'échange épistolaire continua, il finit, comme tant de précédents, sans résultat, au plus tard lorsque la déchéance de l'empereur (1195) donna un autre cours et d'autres soucis à la politique byzantine. De la sorte, cette correspondance aura été entretenue moins dans le but d'attirer le partenaire hongrois à la croyance orthodoxe que par ce besoin instinctif chez tout lettré byzantin de ne laisser passer aucune occasion de faire montre d'esprit ou de talent. Simple épisode académique en marge du drame qui alors agitait les Balkans.

V. Laurent.

NOTES DE TOPOGRAPHIE BYZANTINE

I. Au Grand Palais

Chacun sait qu'à l'intérieur d'une terrasse bordant la rue Torun, à Istanbul, en face du passage mosaïqué mis a jour par les fouilles de M. Baxter, se trouvent les substructions d'un édifice qui, au cours des âges, servit aux fins les plus diverses, mais qui fut, primitivement, une église. Jusqu'au moment où une étude approfondie du sous-sol dégagé nous aura prouvé le contraire, je crois que l'édifice primitif, tel que nous le voyons, doit être daté du V^e^ siècle environ. Que pouvait être cette église ? La réponse, toute livresque et imaginative, que je voudrais suggérer, n'est pas sans intérêt, car si, quelque jour, elle se trouvait exacte, elle faciliterait singulièrement les recherches topographiques concernant le Grand Palais.

Il est hors de doute que nous ne nous trouvons pas en présence des restes de l'église du Phare qui s'élevait sur une tout autre terrasse, mais bien devant une magnifique substruction touchant, probablement, si ma conjecture, exposée déjà dans les *Echos d'Orient* (1), n'est pas vaine, la phiale des Verts. Il paraît que sous la rue Torun il y a des mosaïques que personne n'a jamais encore vues, mais qui existent bien probablement. Il serait certes du plus haut intérêt de savoir quelle est leur orientation et si elles se poursuivent au delà de l'église en question. Car voici. Je crois que l'église dont les restes nous ont été conservés et sont représentés dans le plan publié par les *Echos d'Orient* de 1936 (page 436) n'est autre que la Vierge du Métropolite. Construite à une date inconnue, elle fut détruite en 694 par Justinien II, malgré la résistance du patriarche Callinicos, quand l'empereur bouleversa toute une partie des palais. Théophane nous dit que Justinien II fit démolir l'église, qui fut reconstruite, à une date inconnue, au

(1) T. XXXV, 1936, p. 436-441.

Pétrion, pour donner un emplacement à la phiale des Bleus. Sans doute y a-t-il, dans cette donnée, une vérité certaine, mais relative, comme il arrive toujours aux auteurs byzantins de le faire quand ils parlent topographie. En réalité, j'imagine que sur la rue Torun devait passer le Lausiakos, construit également par Justinien II. Impossible de dire, évidemment, à l'heure actuelle, si cette vaste galerie avait là son aboutissement et quelle en était la largeur; mais, comme du Lausiakos, la Cour passait du Chrysotriclinos au Justinianos, autre galerie qui devait, selon tous les parcours indiqués par le *Livre des Cérémonies*, donner sur la phiale des Verts, il semble, d'une part, que le Justinianos aboutissant à l'Hippodrome (couvert) par les Skyles était tout proche, sinon mitoyen au mur de la phiale et, d'autre part, que le Lausiakos s'étendait probablement plus loin que l'emplacement sous lequel les mosaïques ont été trouvées. On peut s'en convaincre presque, puisqu'on voit, au jour de sa promotion, la patricienne à ceinture sortir du Chrysotriclinos et longer le Lausiakos jusqu'à une arche qui semble avoir divisé le Lausiakos en deux. A ce point, la Cour des hommes entrait au Justinianos tandis que seules les femmes passaient de l'autre côté, côté du gynécée, d'où par l'Eros, elles pouvaient aboutir aux Excubites et de là à la Chalcé et à Sainte-Sophie.

Il est donc bien possible, sinon probable, que le Lausiakos s'étendait du vestibule du Chrysotriclinos au delà du passage mosaïqué qu'il coupait transversalement. Cela dit pour ne pas prendre à la lettre le passage de Théophane. Justinien II a pu faire démolir l'église de la Vierge du Métropolite afin d'employer une partie du terrain à la construction du Lausiakos. Ce qui ne veut pas dire que le chroniqueur se soit trompé. Il semble assez clair, jusqu'au moment où des fouilles viendront nous révéler leurs secrets, que le terrain sur lequel la Vierge du Métropolite, ou ses dépendances, était construite, servit d'amorce à la phiale des Bleus, laquelle, par conséquent, aurait fait suite à la phiale des Verts, mais séparée de cette dernière par le Lausiakos et un escalier. Car, il ne faut pas l'oublier, Chrysotriclinos, Lausiakos, Justinianos étaient à deux étages. Pour aller de son palais au Justinianos, le jour où les Verts lui faisaient fête, l'empereur n'avait ni à monter ni à descendre pour arriver de plain-pied à son balcon d'où il

voyait le spectacle qui se déroulait dans la phiale, laquelle était à même le sol, puisque les grands chefs descendent, à un moment donné, rejoindre le peuple des Verts. De même, quand il va, le même jour, recevoir les hommages des Bleus, il rentre au Chrysotriclinos et, le moment venu, sort sur la terrasse par les portes « est » tandis que les patrices, stratèges et autres grands dignitaires qui étaient demeurés au Lausiakos ont dû d'abord descendre au rez-de-chaussée puisque le protocole nous dit qu'ils passent par la Thermastra, puis « montant les marches, entrent par la porte du Diaitarikion, vont par la voûte qui est devant le Panthéon et par la Monothyre », et arrivent sur la terrasse du Chrysotriclinos. Tout ceci se passe donc bien du même côté, sur la partie « est ». Il est très clair que la phiale des Bleus ne pouvait se trouver sur le côté sud. Là s'élevaient les églises du Phare et de Saint-Démétrius et, en contre-bas, la Néa. Il est très clair aussi que l'empereur ne pouvait rester assis sur son trône devant les portes du Chrysotriclinos s'il voulait voir le spectacle offert par les Bleus. Bien que le protocole ne le dise pas, on devait transporter son siège, où son trône était placé d'avance, dans un encorbellement de la terrasse. Il ne semble pas qu'il faille mettre la phiale des Bleus à l'opposé. De ce côté du Chrysotriclinos il y avait les appartements impériaux et une galerie fermée conduisait aux deux églises. On ne voit pas comment l'empereur aurait pu atteindre cette extrémité de la terrasse pour se rendre à la phiale des Bleus. Il ne reste donc, je crois, que le côté « est » du Chrysotriclinos pour y placer cette phiale.

Cela dit, je m'empresse d'ajouter que je n'ai nullement la prétention d'avoir prouvé que les substructions existantes rue Torun sont les vestiges de la Vierge du Métropolite. Il est probable, du reste, qu'on n'en saura jamais rien. Mais d'aucuns pourraient m'objecter très aisément que nous avons là, peut-être, les restes de l'oratoire de Saint-Basile du Lausiakos ou même, peut-être, l'église que Basile I[er] fit construire sur l'emplacement de la phiale des Bleus démolie par lui. Je ne le crois cependant pas. A la première objection on peut répondre que d'après plusieurs passages du *Livre des Cérémonies*, l'oratoire était « à gauche » du Lausiakos (1). Cette désignation

(1) Cf. pour les textes J. EBERSOLT, *Le Grand Palais*, spécialement p. 95, n. 2.

ne ferait pas grande difficulté, car il est très possible, sinon probable, que le protocole a toujours présent à l'esprit, quand il parle de « gauche ou de droite », soit le Chrysotriclinos soit l'empereur lui-même allant d'un lieu à un autre. Par conséquent, Saint-Basile était bien à gauche du Lausiakos; mais, — outre qu'il ne faut pas comprendre forcément qu'en parlant de Saint-Basile du Lausiakos l'auteur ait voulu dire que l'oratoire était dans le Lausiakos même ou contigu à lui, pas plus que lorsqu'on parlait de Sainte-Euphémie de l'Hippodrome on n'entendait pas dire que cette église était dans ou à côté du cirque (1), ce que peut laisser à penser que Saint-Basile était simplement dans les environs immédiats de la galerie —, il y a le fait que nous nous trouvons, ce semble, en présence de substructions plus anciennes que la fin du VII[e] siècle, époque où, sans que nous le sachions, Saint-Basile fut, peut-être, construit en même temps que le Lausiakos et le Justinianos. Tout ce que l'on pourrait avancer, si l'on tient à voir dans nos substructions Saint-Basile, c'est que Justinien II aurait élevé son église sur les fondements d'une église plus ancienne. Seulement, aurait-il — ce qui est plus qu'invraisemblable — démoli la Vierge du Métropolite, malgré les protestations du patriarche, pour en construire une autre, puisqu'il voulait installer là sa phiale ? Non, ce qui semble admissible, c'est que Saint-Basile devait se trouver légèrement plus à « gauche » des ruines actuelles, peut-être encore sur la même terrasse, et, en tout cas, voisin du Lausiakos. Ce qui pourrait, du reste, le faire penser, c'est que du rez-de-chaussée du Lausiakos pour arriver au Chrysotriclinos, patrices, stratèges et autres dignitaires devaient « monter » marches ou escaliers, entrer par le Diaitarikion et passer par la voûte du Panthéon, trajet qui indique bien un espace entre le Lausiakos et Saint-Basile, trajet qui indique aussi que la phiale des Bleus s'étendait sous la terrasse « gauche » du Chrysotriclinos pour qui, comme l'empereur, avait le dos tourné à son palais.

Enfin, si, indiscutablement, Saint-Basile se trouvait près du Lausiakos, il ne devait pas être loin non plus d'une des portes

(1) M. Mamboury, qui vient de découvrir les restes de l'église Sainte-Euphémie, nous écrit qu'elle se trouvait à 90 mètres environ de la Mésé et à 70 mètres des gradins de l'Hippodrome.

par lesquelles l'empereur pouvait monter à cheval. Le chapitre 13 du *IIe Livre des Cérémonies* (p. 594) nous dit, en effet, que l'empereur va, en Carême, dans l'une ou l'autre église de la capitale. Le cortège se formait au Chrysotriclinos. On chantait Tierce et Sexte à Saint-Basile du Lausiakos et l'on donnait là le signal du départ. Tous les dignitaires s'en allaient à l'endroit où les souverains trouvaient leurs chevaux. Or, il est bien probable que ce lieu était l'église du Seigneur (II, ch. 13, p. 557). Les souverains, eux, avaient pris la galerie des Quarante-Saints pour arriver à l'église (*Ibid.*, ch. 10, p. 545).

Quant à l'église que Basile Ier fit construire sur l'emplacement de la phiale démolie, il est peu probable qu'il l'ait élevée à l'une des extrémités nord de la place. Il est assez vraisemblable qu'elle le fut, à peu près vers le centre ou un peu du côté est. Nul ne nous dit sous quel vocable elle fut dédiée; mais je ne serais pas éloigné de penser que c'était sainte Christine. En effet, les textes nous disent les uns que cette église était, soit au Palais, soit au nouveau Palais, les autres, proche du Palais, et tous ont raison. Sainte-Christine était certainement dans l'enceinte du palais, mais elle n'était pas incluse dans cette partie même dite « nouvelle » qu'étaient les demeures impériales, particulièrement le Justinianos, le Lausiakos et les Skyles qui ne s'ouvraient qu'à des heures déterminées et se fermaient après qu'on eut prié tout le monde de sortir, ce qui s'appelait le « congé ». Ce qui laisserait croire que Sainte-Christine fut, peut-être, l'église élevée par Basile sur la phiale des Bleus, c'est le fait qu'au mariage des souverains, les femmes invitées au dîner, quand il avait lieu au Chrysotriclinos, devaient passer de la « Main d'Or », ou d'un endroit proche que le protocole appelle le « pont », par un escalier en colimaçon qui portait le nom d'escalier de Sainte-Christine. Donc Sainte-Christine était plus bas que Daphné et probablement proche du Chrysotriclinos. En outre, du bain nuptial, qui ne pouvait se trouver très loin de la Magnaure, nous voyons, d'après le protocole, qu'il y avait un chemin, voisin de l'Oaton, et qui s'appelait la « descente » de Sainte-Christine. Or, nous savons que ce palais de l'Oaton était le dernier avant la Magnaure. Le jour du bain, les consuls, d'une part, les femmes invitées, de l'autre, accompagnaient la souveraine jusqu'à cette descente, proche, d'une part, de la Ma-

gnaure et, de l'autre, de l'Oaton. Il faut donc en conclure que Sainte-Christine devait se trouver sur la phiale des Bleus, car, indépendamment de ce que nous venons de dire, nous savons qu'elle n'était pas très loin de la Néa et que, pour construire la Néa, Basile avait empiété sur l'ancien Tzikanisterion, mais aussi avait agrandi son cirque privé du côté de la muraille des palais. Nous arrivons donc à cette conclusion que Sainte-Christine devait être au nord du Tzikanisterion, non loin de l'Oaton et donc de la Magnaure et par conséquent très vraisemblablement sur l'ancienne phiale des Bleus et que les ruines de la rue Torun pourraient être les vestiges de la Vierge du Métropolite.

2. Sainte-Marie de la Diaconesse, vulgairement la Diaconissa

Chacun sait qu'il fut un temps où l'on admettait, je ne sais trop sur quelles preuves, que la Diaconissa était toujours debout sous le vocable de Kalendarhanecami. Depuis plusieurs années, cette attribution est universellement abandonnée. En 1935, le R. P. Laurent en faisait bonne justice (1). Les passages du *Livre des Cérémonies* qui mentionnent la Diaconissa protestent avec évidence contre cette fantaisie et M. Schneider, dans son récent volume intitulé *Byzanz* a pleinement adopté cette façon de voir.

Où donc devait alors s'élever l'église que nous pourrions appeler « impériale » parce que l'empereur s'y rendait, en certains jours, et « politique » parce qu'elle semble avoir appartenu, de façon relative au moins, à la faction des Verts, tandis que les Bleus avaient leur centre au Dagisteus ? Remarquons tout d'abord qu'il est bien sûr que l'église donna son nom au quartier. Aussi avons-nous les formes τὰ Διακονίσσης, ἐν τοῖς Διακονίσσης (2). Mais, où commençait le quartier de la Diaconissa ? Il semble que c'était tout de suite après les Artopolia — les Boulangers — qui s'étendaient entre le Forum de Constantin et le Forum Tauri ; mais où finissait-il ? Ce

(1) *Echos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 227.

(2) *Synaxaire de Constantinople*, éd. H. Delehaye, p. 240, l. 10 ; 468, l. 26 ; 680, l. 14 ; 684, l. 44 ; 851, l. 30 ; Théophane, *Chronologie*, ed. de Boor, p. 277 ; Dmitrievski, *Typica*, t. I, p. 72.

n'est point facile à dire. Il se pourrait bien — et je le crois — que le Forum Tauri appartenait au quartier de la Diaconissa. Si, parfois, le *Livre des Cérémonies* nomme le quartier que traversait l'empereur, le plus souvent il cite de préférence le monument important devant lequel il passait. Il en fut probablement de la Diaconissa comme du Dagisteus. Ce dernier n'était pas une église, mais un bain; seulement, dans le quartier du Dagisteus, il y avait plusieurs églises et c'est dans l'une d'elles que se rendaient les Bleus (1). Il est donc très possible que le Forum Tauri qui, forcément, appartenait à un quartier déterminé, fût compris dans celui de la Diaconissa. Dans cette région s'élevait la grande église dédiée à la Vierge où, plus d'une fois, l'empereur se rendait et où, le jour des courses, par exemple, le 11 mai, fête nationale de Byzance, les cochers allaient rendre grâce à Dieu (l. I, ch. 80, p. 157). Les factions elles-mêmes, en cette solennité, comme en l'une ou l'autre circonstance, demandaient aux souverains la permission de s'en aller en dansant sur la Mésé et de là se rendaient en leurs locaux situés au Dagisteus ou à la Diaconissa. Indépendamment de ce sanctuaire, il y en avait encore deux autres, soit quelque part dans le quartier, soit proche de l'église, le sanctuaire de Saint-Jean l'Evangéliste (2) et celui des saints apôtres Pierre, Paul, Etienne et Jacques (3). En tout cas, il y avait plusieurs synaxes tout à fait distinctes l'une de l'autre. La fête de la Théotokos se célébrait le 13 mai et la dédicace de son église le 28 juillet; celle de saint Jean, le 15 février, celle des autres saints le 19 novembre. Maintenant, pouvons-nous savoir où se trouvait l'église de Sainte-Marie de la Diaconesse ? Le lundi de Pâques, le protocole nous dit que la procession impériale, en allant de Sainte-Sophie aux Saints-Apôtres, passait par la Mésé, le quartier des Boulangers et le Taureau et arrivait à la Diaconissa. Le texte ne veut pas dire forcément que le Forum Tauri ait été traversé et donc que la Diaconissa se trouvait au delà du Forum. Venant du quartier des Boulangers, le cortège passait par le Forum et comme cours et narthex de la Diaconissa se trouvaient à l'ouest,

(1) Très probablement l'antique église de Sainte-Anastasie.

(2) *Synaxaire de Constantinople*, ed. H. Delehaye, p. 680, l. 13-14; Dmitriewski, *Typica*, t. I, p. 72.

(3) *Synaxaire*, p. 240, l. 7-11.

l'église étant orientée de l'ouest à l'est, de toute nécessité, il fallait que le très long cortège fît une sorte de boucle et pénétrât assez avant sur la place pour permettre à l'empereur d'entrer à l'église, dans laquelle, probablement, seule la suite immédiate des souverains (chambellans, grands officiers et hauts dignitaires) pouvait pénétrer. Le reste du cortège demeurait sur la place. Il suit de là qu'il est infiniment probable que l'entrée, en tout cas, de la Diaconissa était sur le Forum Tauri. Or, devant la mosquée du sultan Beyazit, construite de 1501 à 1505, se trouve une magnifique cour carrée à portique qui semble bien, malgré ses transformations, être d'époque byzantine. Les 20 colonnes antiques avec bases et chapiteaux en marbre blanc proviennent, peut-être, de l'antique Diaconissa. Quant au pavement mosaïqué avec ses cercles de couleur différente entourant à diverses et régulières distances la fontaine élevée au milieu de la cour sur l'emplacement même de la phiale ancienne, ils devaient avoir leur raison d'être et pouvaient bien avoir été autre chose qu'un ornement; mais nous l'ignorons. D'autres colonnes de marbre ou de granit existaient encore sur certains points de la cour. Elles ont été coupées à ras le sol. Il n'en reste plus que les traces. Par contre, les deux immenses colonnes monolithes, à l'intérieur de la mosquée, sont, d'après M. Mamboury, en porphyre d'Egypte et mesurent 6 m. de haut et 1 m. 40 de diamètre. Qu'elles proviennent d'un monument byzantin, la chose n'est pas douteuse. Mais, appartenaient-elles à la Diaconissa ? Nous ne le saurons jamais. C'est là chose, pourtant, bien possible. La mosquée de Beyazit fut construite sur l'emplacement même de l'antique église dont le chœur était orienté à l'est. Quand Byzance fut conquise, la Diaconissa tombait, peut-être, en ruines. Son règne avait, sans doute, prit fin avec les Croisades. Ce n'était plus qu'une église de quartier, car nul ne parle d'elle d'une façon positive. Faudrait-il voir une allusion à notre monument dans la *Description de Constantinople* par un Anonyme, lorsque le voyageur dit que, venant des Blachernes en marchant vers l'est, après avoir visité Sainte-Théodosie, il se rendit vers le *Basilicon*. « Au bout du Basilicon et du grand marché est située une église franque... De cette colonne (celle de Constantin au Forum de Constantin) nous nous rendîmes par la Grande Rue, chez les Justiciers. A droite se trouve une église d'où l'on

porte en procession, tous les dimanches, une image de la Sainte Vierge qui accomplit de grands miracles et guérit les malades » (1). Si, ce que l'on ne saurait affirmer, il s'agit de la Diaconissa, l'église aurait donc été encore debout entre 1424 et 1453, aurait appartenu aux Francs et aurait été démolie presque tout de suite à la chute de Constantinople, au moment de la conquête turque (2).

3. Le Palais patriarcal

Nous avons très peu de renseignements sur l'emplacement des demeures patriarcales. Les anciens voyageurs, à la recherche des reliques insignes que Constantinople prétendait posséder, ne parlent pas du patriarcheion, à l'exception d'un Synaxaire tardif qui fait mention, au 30 septembre, d'un oratoire du palais conservant le chef de saint Abercius. Par contre, les Synaxaires des IX[e] et X[e] siècles nous disent qu'on célébrait la fête de la Dédicace des oratoires du palais patriarcal le 31 octobre. Ces deux faits nous prouvent simplement — ce dont chacun pouvait se douter — qu'il y avait diverses chapelles au patriarcat de Constantinople tout comme au Vatican. Mais ils ne nous disent pas où s'élevait la demeure du pontife. Plusieurs ont voulu la mettre à droite de l'Augusteon, du côté du Sénat (3). Je crois que c'est une erreur. Nous savons que Sainte-Sophie et Sainte-Irène formaient autrefois une sorte d'enclos. Le patriarcat était-il inclus dans cet enclos ou se trouvait-il au dehors, mais tout près ? C'est ce que nous ne saurions dire. Toutefois deux manuscrits des Patria — ou des additions (4) — font mention du palais comme attenant plus ou moins à Sainte-Irène qui, primitivement, servait d'église

(1) *Itinéraires russes en Orient*, trad. de Khitrowo, p. 233 et 238.

(2) Il est à remarquer que, d'une part, les anciennes traditions sont demeurées longtemps vivaces à Constantinople, mais, de l'autre, qu'il y eut assez vite des confusions qui ont trompé tous les voyageurs. Dans son voyage à Constantinople, le secrétaire du patriarche Macaire d'Antioche nous dit que la mosquée de Beyazit avait été construite sur l'emplacement de la Chalcopratia, ce qui est une erreur manifeste, mais démontre qu'en ce lieu il y avait bien un sanctuaire dédié à la Vierge, celui-là même que nous pensons être la Diaconissa. (*Patrologia orientalis*, t. XXII, p. 101).

(3) Richter, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*, II, 99.

(4) Preger, *Scriptores*, p. 214. Apparat, note 2.

patriarcale. Qu'au cours des siècles les bâtiments aient été démolis ou brûlés, puis reconstruits, c'est ce qui a dû certainement être; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'ancien ou nouveau, le patriarcat, dans l'ensemble de ses constructions, dut s'élever approximativement sur les mêmes emplacements. En tout cas, il semble bien qu'il se trouvait à gauche et en retrait de l'Augusteon.

Nous en avons une première preuve par un passage de Théophane dans lequel le chroniqueur racontant le règne agité d'Irène et de Constantin nous dit formellement que le triclinos du patriarcheion (ὁ τρίκλινος τοῦ πατριαρχείου) appelé le Thomaïte, fut brûlé ainsi que la Questure et beaucoup d'autres maisons jusqu'au Milion. A la rigueur, on pourrait encore dire que le Thomaïte semblant communiquer avec les galeries ou tribunes de Sainte-Sophie, au moins par des passages, pouvait être à droite de l'Augusteon sans que le patriarcat lui-même fût du même côté. Mais cette objection est sans valeur, car il faudrait admettre alors que tout le devant de Sainte-Sophie brûla lui aussi. Comme le palais impérial, le patriarcat comprenait nombre de maisons. Il y avait celle où logeait le patriarche lui-même; il y avait aussi celles occupées par un grand nombre de clercs : métropolites et évêques à demeure ou de passage à Constantinople, archiprêtre de Sainte-Sophie, prêtres ou non, composant le « secreton » du patriarche, peut-être aussi des laïques, ainsi que les services nécessaires : chancellerie, secrétariat, économat, archives. Tous ces bâtiments s'élevaient sur le côté nord entre Sainte-Irène et Sainte-Sophie. Ce sont, peut-être, plusieurs de ces maisons qui brûlèrent avec le Thomaïte. Ce qui semble assez vraisemblable, c'est que le patriarcat avait ses jardins, qui pouvaient descendre jusqu'à l'Augusteon. C'est dans ces jardins que le Thomaïte fut construit aux frais du patrice Thomas et, sans doute, offert par lui au patriarche. Là se trouvait une bibliothèque et un mitatorion pouvant servir de salle à manger. Ce triclinos était encore debout à l'époque du Pseudo-Codin, avait une façade regardant sur la place et était, peut-être, avec le temps, devenu le logement personnel du patriarche.

Dans ces mêmes jardins, tout comme les empereurs, le chef incontesté de l'Église orientale avait son établissement de bain. Cet ensemble de bâtiments était si bien au nord de Sainte-

Sophie que l'Anonyme qui nous a laissé une *Description de Constantinople* commence ainsi son récit : « Ayant monté quelque peu, j'arrivai au palais du patriarche et à la porte *occidentale* du milieu du narthex de Sainte-Sophie ». On ne voit pas très bien quel autre chemin il aurait pu prendre venant, sans doute, de la mer pour arriver à la porte occidentale, si le palais avait été au sud par rapport à Sainte-Sophie, à moins qu'arrivant au Sénat, il n'ait voulu faire tout le tour extérieur de l'édifice pour entrer par la cour occidentale. Mais alors n'aurait-il pas dit qu'il avait passé devant les jardins de la Magnaure avant que de passer devant le patriarcheion ? A ces maigres données topographiques nous pouvons en ajouter une autre, qui, en vérité, n'a pas de valeur bien concluante parce que nous ignorons comment le patriarche arrivait à Sainte-Sophie : c'est que l'endroit qui lui était réservé dans les tribunes et d'où il bénissait son peuple, quand il n'officiait pas lui-même, se trouvait à gauche, par rapport à l'autel. Il était en face du mitatorion de l'empereur, exactement sur l'emplacement occupé jadis par la loge du Sultan. Il n'est pas invraisemblable que des diabatiques soutenus par un portique reliaient le patriarcat à Sainte-Sophie. Une grande et ancienne porte de bronze, aujourd'hui fermée et quelque peu enfouie dans la terre, s'ouvrait, peut-être, sur le portique, aboutissant au chœur tandis qu'une autre, faisant pendant à celle que prenait l'empereur quand il venait du Grand Palais par la Magnaure pour aller à son mitatorion supérieur, permettait au patriarche, ou à sa Cour, de passer par des galeries privées pour arriver à sa place qui dominait et le chœur et l'église. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que le patriarche était obligé de passer par cette porte soit pour entrer au chœur soit pour aller à son trône. Il semble bien, en effet, que, peut-être déjà au X^e^ siècle et, en tout cas, au déclin de l'Empire, si le Thomaïte n'était pas devenu le logement personnel du patriarche, du moins son palais avait été construit sur le flanc nord de Sainte-Sophie, devenue église patriarcale. Des tribunes de Sainte-Sophie on avait accès directement, probablement par une galerie extérieure, et au Thomaïte et au palais patriarcal, s'il était séparé du Thomaïte. On se rend compte de la chose par le passage du *Livre des Cérémonies* donnant le protocole de la patricienne à ceinture comme celui employé

lors de la fête de l'Orthodoxie. Il semble bien, surtout dans ce dernier cas, que le palais patriarcal touchait Sainte-Sophie puisqu'un simple escalier suffisait à relier l'église, sans doute par une galerie, au palais. Par contre, la glose insérée à la fin de ce chapitre (l. I, 37 (28) p. 148), tout en nous montrant que le patriarcheion était bien au nord, du côté du skevophylakion, semble encore le supposer, sous le patriarche Théophylacte, au X^e^ siècle, distinct du Thomaïte. Au XIII^e^ siècle, c'est-à-dire en 1200, quand Antoine de Novgorod visita Constantinople, le palais patriarcal devait tenir de si près à Sainte-Sophie, que le voyageur ne paraît pas distinguer les tribunes de l'église de celles du patriarcat, car il nous raconte qu'« au-dessus » des tribunes — il aura voulu dire, sans doute, « sous » les tribunes —, il y avait des citernes, ou, plus exactement, des chambres fraîches et les entrepôts des patriarches et de l'église au fond desquelles on conservait les légumes et les fruits destinés à la table du patriarche de façon à ce qu'ils fussent toujours frais (1). Le bain, par contre, fut probablement aménagé au-dessus de ces tribunes quand le patriarcat ne fit pour ainsi dire plus qu'un avec Sainte-Sophie.

Après la prise de Constantinople et celle de Sainte-Sophie, en 1453, le patriarcheion fut un temps transporté aux Saints-Apôtres, puis au couvent de la Pammakaristos (2), enfin, définitivement, au Phanar où il était établi dès le XVII^e^ siècle, organisé sans doute un peu comme l'était l'ancien patriarcat.

A. Vogt.

Le présent article était, depuis lontemps déjà, entre les mains de la Rédaction des *Echos d'Orient* quand M. E. Mamboury a bien voulu m'envoyer le plan de la cour de Beyazit en m'écri-

(1) Il est difficile d'admettre, d'une part, qu'on ait installé des sortes de frigidaires sous les toits et, de l'autre, il est évidemment impossible, en tous les temps, de mettre en réserve, pour les garder frais, des fruits et des légumes dans des citernes. En réalité, dans la traduction de Mme de Khitrowo, le mot citerne qu'elle emploie est inexact. Le R. P. Hausherr a bien voulu me faire remarquer que le terme paléo-slave signifie simplement sorte de cave, de cellier, de garde-manger abrité contre la chaleur. Le texte original du récit d'Antoine que Mme de Khitrowo ne signale pas se trouve dans le *Pravoslavny Palestinisky Sbornik*, vol. XVII, fasc. 51 (1899), p. 23.

(2) Richter, *op. cit.*, p. 107 et 205.

vant ceci : « Le plan de Cœdicius, réplique de celui de Vavassore, a dû être dessiné en 1479 par Gentile Bellini lors de son séjour auprès de Mehmet Fatih. La mosquée de Mahmut Pacha (1463) y figure, celle de Fatih (1470) aussi. La colonne de Théodose également; mais la mosquée du sultan Beyazit (1501) et celle d'Atik Ali Pacha (1496) n'y sont pas indiquées, preuve que le plan a été dessiné entre 1470 et 1496. Mais, exactement à l'emplacement de la mosquée de Beyazit, le plan signale une église avec une abside dirigée vers l'est et un minaret, ou plutôt une tour surmontée d'un croissant. A n'en pas douter, c'est l'église de Sainte-Marie Diaconissa qui avait été, déjà à cette époque, changée en mosquée. Etant devenue trop petite vu sa proximité du nouveau palais, elle fut démolie et remplacée par la mosquée de Beyazit en 1501. Dans les différents travaux de canalisation qui ont été faits aux alentours de la mosquée, je n'ai rien retrouvé comme bases ou autre, ce qui laisserait bien supposer que la mosquée se trouve sur l'emplacement de l'église. Mais il est impossible de dire que c'est justement la cour qui se trouve sur l'emplacement de l'église ». On remarque pourtant que dans la cour, mais en face de l'entrée principale, se trouve encore l'omphalos de porphyre sur lequel l'empereur s'arrêtait.

A. Vogt.

La date de la lettre Θ′ de Manuel Paléologue et l'inauthenticité du « Chronicon maius » de Georges Phrantzès

En essayant ici même de débrouiller la chronologie des lettres de Démétrius Cydonès, je me suis servi du fil conducteur qu'offraient les relations épistolaires de Cydonès avec l'empereur Manuel II Paléologue. J'ai accepté notamment comme hypothèse de travail l'idée, émise par J. Berger de Xivrey, que la collection des lettres de Manuel était disposée en ordre chronologique (1). Or, s'il est incontestable que beaucoup de ces lettres occupent dans le recueil la place que réclame leur date, s'il est clair que ces pièces sont trop nombreuses pour qu'on puisse douter de la volonté de les ranger ainsi, il est malheureusement vrai aussi que ce bel ordre souffre des exceptions. L'espoir que j'ai nourri quelque temps, et que j'ai peut-être fait partager à d'autres, de transformer l'hypothèse de Berger de Xivrey en certitude définitive, applicable à toute la correspondance de Manuel, s'est révélé trompeur, certaines lettres n'occupant point la place qui conviendrait à leur date. C'est le cas entre autres de la lettre ϟ′, adressée à Tribolès. S. Lampros l'avait datée des années 1399-1407 (2). Pour sauver l'hypothèse d'un ordre chronologique régnant dans le recueil, j'ai tenté de prouver qu'elle pouvait remonter plus haut, jusqu'aux années 1383-1387, époque qui conviendrait à sa place (3). Pour cela j'ai avancé que le fils de Manuel dont il est question dans la lettre ϟ′ n'était nécessairement ni le futur empereur Jean VIII ni celui qui devint plus tard le despote Théodore II

(1) [J.] Berger de Xivrey. *Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue* dans *Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. 19, Paris 1853, p. 60 n. 3. *Echos d'Orient*, t. 36 (1937), p. 271.

(2) Νέος Ἑλληνομνήμων, t. 4 (1907), p. 322.

(3) *Échos d'Orient*, 37 (1938), 113.

de Mistra, mais un fils naturel, Constantin. Une lecture plus attentive des deux *Chroniques* attribuées à Georges Phrantzès m'aurait empêché de lancer cette hypothèse dénuée de fondement. Du moins mon erreur m'aura-t-elle obligé à regarder de plus près un passage du *Chronicon minus* et à faire à cette occasion quelques observations que je soumets aux lecteurs de cette revue. Pour la commodité de la discussion je reproduis ici ce passage, accompagné des variantes que le même texte présente dans le *Chronicon maius*, de celles du moins qui changent le sens et le contenu de la phrase. Donc, sous l'année du monde 6913 (1404-1405) on lit dans le *Chronicon minus* de Georges Phrantzès la notice suivante :

Καὶ τῷ ιγ' ἔτει, μηνὶ Φεβρουαρίῳ ἡ ἐγεννήθη αὐτῷ (= τῷ βασιλεῖ Μανουὴλ) καὶ ὁ δεύτερος Κωνσταντῖνος ὃς ἐγεγόνει καὶ βασιλεύς. ἀφ' οὗ δὴ ιβ' (1) ἔτους μέχρι καὶ τοῦ κα' (2) πολλῶν γενομένων καὶ ἀναγκαίων καὶ μνήμης ἀξίων (3), λέγω δὴ τῆς (4) εἰς τὴν δύσιν ἀφίξεως τῶν ε' υἱῶν ἀμηρᾶ τοῦ Παϊαζήτη ἤγουν τοῦ Μουλσουμάνου, τοῦ Μωσῆ, τοῦ Ἰεσσαί, τοῦ Μεχεμέτη καὶ τοῦ Ἰωσούφη ὃς ἐγεγόνει καὶ χριστιανὸς καὶ Δημήτριος ἐπωνομάσθη · τοῦ (5) θανάτου τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου εἰς τὴν Θεσσαλονίκην καὶ τῆς ἐλεύσεως ἐκεῖ τοῦ ἁγίου βασιλέως κὺρ Μανουὴλ καὶ θείου αὐτοῦ, καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ δεσπότου κὺρ Ἀνδρονίκου εἰς τὴν Θεσσαλονίκην καταστάσεως · καὶ τοῦ θανάτου τοῦ δεσπότου κὺρ Θεοδώρου τοῦ πορφυρογεννήτου εἰς τὸν Μυζηθρᾶν καὶ τοῦ ἁγίου βασιλέως καὶ ἀδελφοῦ αὐτοῦ κὺρ Μανουὴλ εἰς τὸν Μωρέαν ἐλεύσεως · καὶ θανάτου (6) τοῦ ἀμηρᾶ Μουλσουμάνου παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Μωσῆ (7) καὶ τῆς (8) τριετοῦς μάχης αὐτοῦ δὴ τοῦ Μωσῆ μετὰ τοῦ βασιλέως τοῦ ἁγίου κὺρ Μανουὴλ · καὶ τῆς περὶ τὰ μέρη τῆς Λαρίσσου ἐκτυφλώσεως Ὀρχάνη τοῦ υἱοῦ τοῦ Μουλσουμάνου · καὶ τῆς ἐλεύσεως, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς εἰς τὴν δύσιν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Μεχεμέτη τοῦ καὶ Κυριτζῆ · καὶ τῆς ἥττης καὶ ἐπιστροφῆς αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνατολήν · καὶ πάλιν ἐλεύσεως αὐτοῦ διὰ τῆς Πόλεως εἰς τὴν δύσιν καὶ τῆς νίκης αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου Μωσῆ · (9) ἔτι δὲ καὶ τοῦ δευτέρου υἱοῦ

(1) δεκάτου.
(2) ὀγδοηκοστοῦ ἕκτου.
(3) ἀξίων βούλομαι διηγήσασθαι.
(4) ἐν πρώτοις περὶ τῆς.
(5) περὶ τοῦ.
(6) τὸν θάνατον
(7) Μωσῆ διηγήσομαι.
(8) καὶ περὶ τῆς.
(9) τὸν θάνατον τοῦ Μωσῆ εἶπω.

τοῦ ἁγίου τοῦ βασιλέως κὺρ Μανουὴλ Κωνσταντίνου (1) τὸν θάνατον ἐν τῇ Μονεμβασίᾳ ἀλλὰ δὴ καὶ δύο (2) θυγατέρων αὐτοῦ · καὶ τῆς γεννήσεως εἰς τὴν Πόλιν τοῦ αὐθεντοπούλου κὺρ Μιχαὴλ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ὑπὸ λοιμώδους νοσήματος καὶ τοῦ θανάτου ὁμοίως τοῦ τζαλαπᾶ κὺρ Δημητρίου (3) καὶ τῆς (4) γεννήσεως τοῦ αὐθεντοπούλου κὺρ Δημητρίου καὶ τοῦ αὐθεντοπούλου κὺρ Θωμᾶ καὶ ἄλλων τινῶν μερικῶν ἀναγκαίων — ταῦτα δὴ πάντα διὰ τὸ τῆς ἡλικίας μου ἀτελὲς πάντη οὐ καλῶς εἰδότος μου καὶ ἀκριβῶς (5) ἐν ᾧ δὴ χρόνῳ καὶ μηνὶ ἐγένοντο (6) καὶ πως σιωπῇ παραλείπω (7).

A partir des mots ἀφ' οὗ δὴ ιβ΄ ἔτους le texte se trouve aussi dans le *Chronicon maius*, où il se rattache directement à la mention de la naissance de Phrantzès en 6909 (1400-1401) et où il se présente avec les variantes que nous avons notées (8).

Dans le *Minus* la notice immédiatement précédente se réfère à l'année 6912 (1403-1404) et celle qui suit se rapporte à l'année 6921 (1412-1413). Entre ces dates, dit l'auteur, il s'est passé des choses mémorables, et il les énumère rapidement, mais il n'en dira pas plus long car il était trop jeune alors pour pouvoir se rappeler en quelle année et en quel mois chacune s'est accomplie. L'authenticité indiscutée du *Chronicon minus*, la personnalité de l'auteur, la réserve même dont il fait preuve ici, garantissent la bonne qualité de ses informations.

Les altérations et les interpolations que notre texte a subies en passant dans le *Chronicon maius* ont, depuis plusieurs années déjà, retenu l'attention des critiques. M. J. B. Papadopoulos a remarqué qu'elles dénotaient une distraction ou plutôt un manque d'attention étrange, difficile à expliquer si le

(1) τοῦ πρώτου Κωνσταντινου.

(2) καὶ περὶ δύο.

(3) Δημητρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ σουλτὰν Μπαγιαζήτη καὶ ἀδελφοῦ τοῦ ἀμηρᾶ Μεεμέτη · αὐτὸς δὲ γενόμενος χριστιανὸς ὡς πρὸ ὀλίγου ἔφημεν καὶ τῷ θείῳ βαπτίσματι ἀνεγεννήθη καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἀμηρᾶς Μεεμέτης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ πλεῖστα σιτηρέσια ἔδωσαν αὐτῷ, ζήσας μετὰ τὸ βαπτισθῆναι ἔτη ἑπτὰ πρὸς κύριον ἐξεδήμησε.

(4) καὶ περὶ τῆς.

(5) εἰδότος μου καὶ τὰ πρὶν τῆς γεννήσεως τῆς ἐμῆς ὅσα εἰρήκαμεν, τὰ μὲν ὑπὸ ἀξιοπίστων καὶ σοφῶν συγγραφέων γεγραμμένα μέρος εἴδομεν, τὰ δὲ ὑπὸ ἀρχόντων τῆς βασιλικῆς αὐλῆς καὶ τῆς συγκλήτου σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ γηραιῶν ἠκούσαμεν.

(6) ἐν ᾧ... ἐγένοντο om. Maius.

(7) Migne, *Patrologie grecque*, 156, col. 1025-1026.

(8) Edition J. B. Papadopoulos, Leipzig. 1935, p. 70-71. Ed. Bonn, p. 65-67.

rédacteur s'identifiait avec l'auteur du *Chronicon minus*, le protovestiaire Georges Phrantzès (1). Cependant le critique grec, par une prudence peut-être excessive, a préféré ne pas tirer parti de cet argument pour son attaque contre l'authenticité du *Chronicon maius*, les incohérences constatées pouvant, dit-il, provenir à la rigueur de la grande vieillesse de Phrantzès et de l'état d'imperfection où il laissa le *Chronicon maius* (2). Je pense au contraire qu'une étude serrée de notre texte permet en toute sécurité d'exclure l'idée qu'il ait été remanié et interpolé par son propre auteur. Voici pourquoi.

Quand on lit dans leur contexte les deux passages ici en cause, on constate aisément que le rédacteur du *Chronicon maius* n'a pas compris la portée exacte ni la fonction précise de la notice qu'il manipulait. Se laissant aller à la première impression superficielle, il a vu dans cette énumération rapide une manière de préface, traçant en quelque sorte le programme du *Chronicon minus* (3). On verra tout à l'heure que ses interpolations ont pour but évident de conserver à la notice son caractère de préface. Malheureusement elle n'avait pas ce rôle dans l'œuvre authentique de Phrantzès, car la revue des événements y est suivie de cette affirmation qu'il va les passer sous silence (σιωπῇ παραλείπω). Aussi notre rédacteur s'est-il efforcé de mieux l'adapter à la fonction qu'il lui imposait. Suivons-le dans ses démarches.

Pour commencer, il substitue à l'année 6912 de son modèle l'année 6910. Changement sans importance, qui lui permet de rattacher sa phrase à la mention de la naissance de Phrantzès. Puis — et ici commence la série de ses bévues — il remplace

(1) Cf. les articles suivants de J. B. Papadopoulos. Ἰωάννης ὁ Παλαιολόγος καὶ τὸ Χρονικὸν τοῦ Φραντζῆ, dans Byzantinische Zeitschrift, 32 (1932) p. 257-262. Ἑρμηνευτικὰ εἰς τὴν μεγάλην καὶ τὴν μικρὰν χρονογραφίαν τοῦ Φραντζῆ, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 13 (1937) p. 155-157. Διαστρέβλωσις τοῦ ἐκ τῆς μικρᾶς χρονογραφίας τοῦ Γεωργίου Φραντζῆ εἰς τὴν μεγάλην διαβιβασθέντος ὕλικοῦ, dans Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 12 (1937) p. 498-502.

(2) Παρ' ὅλα ταῦτα ὅμως τὸ κατὰ κάτω πάντα ταῦτα εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδοθοῦν εἰς τὴν ἀπροσεξίαν τοῦ Φραντζῆ ὅστις μόνος ὁμολογεῖ ὅτι τὸ γῆρας τοῦ καὶ ἡ δεινὴ νόσος οὐκ εἴασαν αὐτὸν καλῶς διορθῶσαι Byz. Zeitschr. 32, p. 261.

(3) Combien cette impression est naturelle, on peut s'en rendre compte par ces lignes du dernier éditeur de Phrantzès : « Τὸ χωρίον τοῦτο τῆς μικρᾶς χρονογραφίας τὸ ὁποῖον καὶ ἀποτελεῖ τὸ προοίμιον ταύτης... » Πρακτ. Ἀκ. Ἀθ. 12 p. 498. M. Papadopoulos était mieux inspiré quand il écrivait : « Δηλοῖ δηλονότι ὁ συγγραφεὺς ὅτι θὰ παραλείψῃ, τὰ κατὰ τὴν παιδικήν του ἡλικίαν διατρέξαντα, πράγματι δὲ ἐξακολουθεῖ τὴν διήγησιν ἀπὸ τοῦ ςζξκα' ἔτους ». Byz. Zeit. 32, p. 260.

l'année 6921 par l'année 6986, qui convenait mieux à une « préface » car c'est l'année où se termine tant le *Chronicon minus* que le *Maius*. Ce changement, dont on dira plus loin les conséquences imprévues, suffirait à montrer combien notre rédacteur est étranger au texte. — Après ce bel exploit, il insère en trois endroits de la phrase un verbe annonçant qu'il va raconter les faits qu'il énumère ici (βούλομαι διηγήσασθαι, διηγήσομαι, εἶπω) et il sous-entend ce verbe une quatrième fois, après δύο θυγατέρων αὐτοῦ. De la sorte il fait dire à Phrantzès juste le contraire de ce que l'historien avait écrit ! Une interpolation plus longue est faite visiblement pour authentiquer la portion du *Chronicon maius* qui embrasse les temps antérieurs à la naissance de Phrantzès (1). Le tout se termine par ces mots, empruntés au *Minus*, καὶ πῶς σιωπῇ παραλείπω qui sont ici complètement détournés de leur sens primitif, et se trouvent « à proprement parler sans objet » (2). Ce dernier changement n'est guère explicable de la part d'un auteur qui se corrige. Mais ce qui exclut tout à fait le remaniement par l'auteur lui-même, c'est le résultat étonnant de cette alchimie à rebours. D'abord, les faits historiques que le rédacteur énumère sont censés chez lui couvrir la période 6910-6986 (1401-1475). Or ils se répartissent en réalité sur les années 1404-1413 comme nous l'apprend justement le *Minus*. Ensuite, le rédacteur promet par quatre fois qu'il va raconter ces mêmes faits, mais il ne tient sa promesse que pour un seul, dont on parlera plus loin. Les autres ne reparaîtront pas plus dans le *Chronicon maius* qu'ils ne reviennent dans le *Chronicon minus*. Seulement, dans le *Minus* c'est logique, parce que l'auteur annonce son silence, tandis que l'interpolateur du *Maius* fait attendre des récits qui ne viendront pas. D'autre part, le *Chronicon maius* rapporte maint événement advenu entre 1413 et 1475; mais dans cette étrange préface, on ne fait allusion à aucun. Evidemment l'interpolateur, aveuglé par une préoccupation de détail, n'a pas pensé aux dégâts qu'il causait dans l'ensemble, en changeant de signe la proposition de Phrantzès.

(1) La remarque est de M. Papadopoulos : Ἐδῶ ὁ διασκευαστὴς εἴτε ὁ Φραντζῆς εἶναι ἤτε ἕτερός τις ἐκτὸς τῶν ἄλλων ἔχει παρεναίρει περὶ τὸ τέλος τὸ χωρίον « τὰ δὲ πρὶν τῆς γεννήσεως τῆς ἐμῆς... καὶ γηραιῶν ἀκούσαμεν » δικαιολογοῦν τὴν μεγάλην προσθήκην ἥτις ἐγένετο ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἐκτεταμένης χρονογραφίας .. Byz. Zeit. 32, p. 260.

(2) « κυριολεκτικῶς ξεκάρφωτοι » Papadopoulos, *loc. cit*,

Le rédacteur du *Chronicon maius* s'est encore trahi par un détail qui donne moins dans l'œil, mais qui achève de démontrer qu'il n'est pas l'auteur du *Minus*. Parmi les événements des années 1403-1413, Phrantzès énumère la mort à Monembasie d'un fils de Manuel II, appelé Constantin, ainsi que le décès dans la même ville de deux filles de Manuel, dont il ne dit pas les noms. Pour ces trois enfants, morts peut-être pendant l'absence de leur père qui se trouvait en Occident (1400-1403), leur oncle Théodore I[er], despote de Mistra, fonda des messes dans la cathédrale de Monembasie et Manuel II confirma la fondation en septembre 1405 (1). Le rédacteur du *Chronicon maius* n'a pas vu que l'auteur du *Minus* parlait de la *mort* des deux filles aussi bien que celle du fils. C'est pourquoi, devant δύο θυγατέρων αὐτοῦ il a placé la préposition περὶ. De la sorte il mentionne seulement l'existence, et non plus le décès des deux enfants, laissant se perdre plus qu'à moitié la substance de la phrase. Si les facultés mentales de Phrantzès avaient souffert les atteintes de l'âge au point qu'il pût commettre pareille méprise sur le sens de ses propres phrases, on se demande comment il pu fournir l'effort intellectuel que suppose malgré tout la composition du *Chronicon maius*.

La falsification dûment constatée de la notice du *Minus* entraîne cette conclusion que plusieurs parties du *Chronicon maius* ne peuvent pas être l'œuvre de Phrantzès. Ce sont : 1° L'Histoire des Paléologues jusqu'à la naissance de Phrantzès (2). 2° L'Histoire des Turcs ottomans des origines à la mort de Mahomet II (3). 3° Le passage où figure la liste des enfants de Manuel Paléologue (4).

Le remaniement de la notice du *Chronicon minus* qu'on a étudié n'est pas un effet du hasard ni un simple accident de tradition manuscrite. Il vise des buts qu'on discerne sans peine et qui décèlent une intention du rédacteur. M. Papadopoulos a fait remarquer que la phrase τὰ δὲ πρὶν... ἠκούσαμεν a pour finalité manifeste d'authentiquer la section « ancienne » du *Maius*, l'Histoire des Paléologues, jusqu'à la naissance de Phrant-

(1) F. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata Graeca Medii Aevi*, t. 5, Wien, 1877, p. 168-170, n° V.
(2) Ed. Bonn, p. 1-65.
(3) *Ibid.*, p. 67-96.
(4) *Ibid.*, p. 121-122.

zès (1). La constatation n'a guère d'importance pour qui admet que Phrantzès, l'auteur du *Minus*, est aussi le rédacteur du *Maius*. Mais nous avons exclu cette possibilité. Il faut conclure dès lors en toute rigueur que l' « Histoire des Paléologues » fut ajoutée après coup par le rédacteur qui introduisit dans la notice du *Minus* la phrase τὰ δὲ πρὶν... ἠκούσαμεν. Car il serait vraiment trop étrange, n'est-ce pas, que cet interpolateur ait éprouvé le besoin de renforcer les liens entre la première section et le corps de l'ouvrage, tandis que l'auteur ne s'en était pas soucié. Le souci trouve son explication dans la psychologie du faussaire, lequel, comme il arrive parfois aux malfaiteurs, se dénonce par une précaution excessive et dangereuse. L'« Histoire des Paléologues » n'est donc pas l'œuvre de Phrantzès.

L' « Histoire des Turcs » ne l'est pas davantage. On a vu que le rédacteur inséra dans la notice du *Minus* plusieurs verbes au futur promettant qu'il raconterait les événements qu'il passe en revue dans sa fausse préface. Croit-on qu'il l'eût fait s'il n'avait pas eu l'intention d'insérer quelque récit, correspondant à ce qu'il annonce ? Or, on trouve dans la suite du *Maius* un récit — et un seul — grâce auquel la promesse se réalise, au moins en partie : celui de la guerre civile entre les cinq fils de Bajazet Ier (2). Comme d'une part l'histoire de cette guerre fait partie de l' « Histoire turque », et que d'autre part son insertion est le fait du rédacteur, qui a ajouté à la phrase du *Minus* les verbes βούλομαι διηγήσασθαι, διηγήσομαι etc., c'est encore là un morceau dont Phrantzès ne peut pas être l'auteur. Il y a longtemps d'ailleurs qu'on s'est étonné de voir la mort de Mahomet II (1481) figurer dans un ouvrage dont elle dépasse de 6 ans le cadre chronologique (3). Si Phrantzès avait connu l'événement, comment ne l'aurait-il pas inséré à la fin de son

(1) Voir plus haut, p. 95, n. 1.

(2) C'est évidemment à cet épisode que pense M. Papadopoulos quand il écrit : « Τὸ χωρίον τοῦτο... παρελήφθη ἐν τῇ μεγάλῃ χρονογραφίᾳ μετὰ τῆς προσθήκης ὅτι τὰ πρὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ συμβάντα ὡς καὶ τὰ ἀπὸ τῆς παιδικῆς του ἡλικίας ὁ συγγραφεὺς θὰ τὰ ἐκθέσει ἐπὶ τῇ βάσει γραπτῶν καὶ προφορικῶν πληροφοριῶν ἃς ἔλαβεν ἀπὸ μέρους γηραιῶν αὐλικῶν, καὶ πράγματι ἐκθέτει τινὰ τούτων διὰ μακρῶν. » Πρακτ. Ἀκ. Ἀθ. 12, p. 498.

(3) Ὁ Φραντζῆς δηλοῖ κατηγορηματικῶς ὅτι περάνας τὸ σύγγραμμά του τὸ παρέδωκεν εἰς χεῖρας τοῦ ἐν Κερκύρᾳ ἱερέως Ἀντωνίου τῇ 29ῃ Μαρτίου τοῦ ἔτους 1478, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἀναφέρονται γεγονότα ὑστερόχρονα ὡς ὁ θάνατος τοῦ Πορθητοῦ καὶ ἡ ἀπὸ μέρους τῶν Τούρκων ἐκκένωσις τῆς Ὀτράντου. *Ibid.*, p. 499. Le sac d'Otrante par les Turcs eut lieu le 11 août 1480. Le *Chronicon maius* en parle à la fin de l'« Histoire turque », éd. Bonn, p. 96.

Chronicon minus, qui s'arrête comme le *Maius* en 1476 ? Pourquoi en parler dans une digression insérée entre les années 1409 et 1413 ? — Et n'est-il pas surprenant de voir que l'auteur du *Maius* n'indique pas même l'année de la mort du Conquérant, alors que Phrantzès note avec tant de soin le mois et le jour lorsqu'il est en mesure de le faire ?

Le troisième morceau sûrement interpolé par le même faussaire est celui où l'on prétend donner la liste des enfants de Manuel Paléologue. Pour cette fin, on disposait d'une source unique, à savoir, la notice du *Minus* reproduite en tête de ce travail. Seulement, une fois encore on l'a mal comprise, et notre rédacteur s'est engagé dans des contradictions qui nous permettent aujourd'hui de dénoncer ses méfaits. Dans la notice citée, Georges Phrantzès rapporte la mort d'un fils et de deux filles de Manuel Paléologue. Le fils s'appelait Constantin. Après sa mort prématurée, on donna le même nom au jeune prince qui naquit le 8 février 1405 et que Phrantzès appelle pour cette raison le « deuxième » Constantin (1). Au sujet du « premier » Constantin, Phrantzès nous apprend encore un détail précieux qui a échappé au rédacteur : ce prince était le *deuxième* fils (δεύτερος υἱός) de l'empereur Manuel. Il était donc né du mariage de celui-ci avec Irène de Serbie, après leur fils aîné, le futur empereur Jean VIII. Ce dernier, soit dit en passant, était né, non pas le 16 décembre 1391 comme ferait croire le chiffre des années que lui donne Phrantzès, mais au plus tôt à la fin de l'année 1392, car le mariage de ses parents fut célébré le dimanche de la septuagésime, 11 février 1392 (2). L'erreur de Phrantzès s'explique aisément. Il a pris pour des années révolues les 56 années que l'empereur avait en chiffres ronds quand il mourut, le 31 octobre 1448. Par ailleurs, le protovestiaire était bien placé pour connaître les anniversaires

(1) *Chronicon minus*, P. G. 156, col. 1025. J'ai écrit (*Échos d'Orient* 37, p. 112) que Constantin avait 5 ans en 1399, parce que j'ai suivi sans les contrôler les données de Du Cange (*Familiae Augustae Byzantinae*, p. 246) reproduites par Berger de Xivrey, (*op. cit.*, p. 82, n. 2). L'expression « le deuxième Constantin » employée dans le *Minus* justifie par contrecoup la leçon τοῦ πρώτου Κωνσταντίνου dans *Maius*, ed. Papadopoulos, p. 71, lin. 9 (= Bonn, p. 66) bien qu'elle ne soit attestée que par un seul manuscrit et que l'éditeur l'ait reléguée dans l'apparat.

(2) Chronique byzantine en langue slave jointe à l'Itinéraire d'Ignace de Smolensk. *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik*, fasc. 12 (= t. 14, fasc. 3) Sankt Peterburg 1887, p. 14. Traduction française dans B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 143. Voir aussi les comptes de la commune de Péra pour les 7, 8 et 10 février 1392, dans *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, t. XIII (1877), p. 169.

chers à la famille impériale, et le décompte entre le jour de la naissance et celui de la mort lui fournissait sans peine le nombre des mois et des jours que son personnage avait vécu en plus des années révolues. On peut donc considérer comme certain que Jean VIII naquit le 16 décembre 1392, premier fils et premier enfant du ménage impérial. Le « premier » Constantin, second fils de l'empereur, n'était donc pas, comme j'ai dit, un fils naturel. J'ai émis cette hypothèse trompé que j'étais par le faussaire qui a interpolé dans l'œuvre du protovestiaire, sous l'année 1425, la liste des enfants de Manuel. Il a plu à ce rédacteur de faire naître le « premier » Constantin avant le prince Jean. J'ignore pourquoi. Peut-être a-t-il identifié en pensée une des filles de Manuel avec sa fille naturelle Zampia, qu'il pouvait connaître par l'*Historia politica* (1). En tout cas, sa liste est en contradiction avec ce que le *Chronicon minus* dit de Constantin, à savoir qu'il était le deuxième *fils*, non le deuxième *enfant* de l'empereur Manuel II. Le rédacteur, après avoir mis en tête de sa liste une fille, interpréta sa source comme s'il y avait παῖς, enfant, et non υἱός, fils. Naturellement cette erreur enlève tout crédit à ses assertions. L'ordre dans lequel il énumère les enfants de Manuel ne repose sur rien et on ne peut s'en autoriser pour retrancher l'une des filles et le « premier » Constantin du nombre des enfants légitimes de l'empereur. Cette constatation achève de ruiner l'édifice que j'ai construit pour dater la lettre θ′ de Manuel Paléologue. Celle-ci est donc bien des années 1399-1407 comme l'a dit Lampros, ou plutôt des années 1404-1407, car il ne paraît pas qu'elle ait été écrite à l'étranger. Sa vraie place dans le recueil serait après la lettre μ′, et celle qu'elle occupe, avant la lettre να′ datable sûrement des années 1383-1387, prouve que l'ordre chronologique n'y est pas absolu. Il devient donc tout à fait impossible de s'en servir comme d'un moyen suffisant pour assigner des dates aux lettres de Manuel.

Rome, Santa Sabina.

R. Loenertz.

(1) Ed. Bonn, p. 5. Du Cange, *Fam. Aug.*, p. 245. A noter toutefois que le rédacteur du *Maius* ne prononce nulle part le nom de Zampia. — Par un *lapsus memoriae* j'ai écrit (*Echos d'Orient*, 37, p. 113) que le premier Constantin figurait en tête de la liste des enfants de Manuel. Cela ne changerait rien au raisonnement si la source était digne de foi, car, étant donné la date de naissance de Jean VIII, premier enfant légitime, il serait toujours question d'enfants naturels. Mais précisément la liste des enfants de Manuel ne mérite aucune confiance.

Barlaam est-il né catholique ?

Suivi d'une note sur la date de sa mort.

Dans l'article sur Barlaam, le Calabrais, que nous donnâmes, voilà une dizaine d'années, au *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (1), nous avons affirmé, contre l'opinion généralement reçue, que Barlaam n'était pas né catholique mais qu'il avait été élevé, dès son enfance, dans les doctrines de l'Église byzantine dissidente. De cette affirmation, qui nous avait été suggérée tant par les témoignages concordants de la plupart de ses contemporains que par la lecture de quelques-unes de ses œuvres, nous n'avons pu apporter alors de preuve décisive. Cette preuve, un jeune érudit italien, Joseph Schirò, a essayé de l'administrer, en ces dernières années, sans y réussir complètement (2). Le dernier argument qu'il a apporté tout récemment — une courte prière de Barlaam à Dieu le Verbe, placée à la fin d'un de ses opuscules sur le Saint-Esprit, risque même de pouvoir être tournée contre sa thèse (3). La démonstration péremptoire, nous espérons la fournir dans les lignes qui vont suivre.

Barlaam d'après ses contemporains latins et grecs.

Que Barlaam ait changé deux fois de credo au cours de sa vie; que né catholique, il ait passé ensuite à l'orthodoxie byzantine pour revenir, sur la fin de son existence, à la foi de son enfance : voilà ce dont on ne trouve nulle trace chez ses

(1) *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. VI, col. 817-834.

(2) Sur les publications de Joseph Schirò relatives à Barlaam, dans l'*Archivio storico per la Calabria e la Lucania* depuis 1931 (t. I) jusqu'à 1938 (t. VIII), voir la recension du P. Jean Gouillard dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVII (1938), p. 424-434, 450-452.

(3) G. Schirò, *Barlaam Calabro nella letteratura italiana e straniera e un documento inedito sulla sua ortodossia*, 1938. Extrait du t. VIII de l'*Archivio storico per la Calabria e la Lucania*.

contemporains occidentaux, pas plus que chez ceux des Byzantins qui le connurent de plus près.

Plusieurs de ces contemporains, au contraire, sont unanimes à rendre témoignage à sa loyauté, à son amour de la vérité, à son horreur du mensonge et de l'hypocrisie, à son aversion pour l'esprit de contention, à sa parfaite politesse et courtoisie dans les discussions. Certains ont pu lui reprocher un trop grand amour de la science profane et de la dialectique, un certain mépris pour la théologie mystique; aucun n'a dit qu'il était un transfuge de l'Église romaine antérieurement aux controverses passionnées qu'il souleva.

Pétrarque, à qui il donna les premières leçons de grec, ne tarit pas d'éloges sur sa science, et il l'avait en si haute estime qu'il patronna son élévation à l'épiscopat de Gerace, alors qu'il venait d'embrasser le catholicisme depuis quelques mois à peine (1). Aurait-il agi ainsi à l'égard d'un moine apostat ? Et le pape Clément VI, dans la bulle de promotion, aurait-il loué, comme il le fait, la science, la vertu et le zèle d'un pareil néophyte sans la moindre allusion à un passé déshonorant ? (2) Boccace, de son côté, a salué dans le moine calabrais la loyauté personnifiée (3), tandis que l'historien florentin Filippo Villani († après 1404) a porté sur lui ce jugement que ratifieront tous ceux qui ont lu ses écrits polémiques ou apologétiques : *Nil modestiae, nil sobrietatis, nil penitus gravitatis in illo defuit* (4).

Si nous passons aux Byzantins, personne, pas même son adversaire jaloux, Nicéphore Grégoras, ne le traite de *lati-*

(1) *De ignorantia sui*, ed. Venet., 1501, p. 14; *Epist.* 2 *ad Sigerum Precorium* (*lib. VIII*, 2, *Familiar.*) ; ed. Fracassetti, Florence, 1862, p. 474. *Barlaamum nostrum mihi mors abstulit et, ut verum fatear, illum ego mihi prius abstuleram : jacturam meam, dum honori ejusdem consulerem, non aspexi : itaque, dum ad episcopatum scandentem sublevo, magistrum perdidi, sub quo militare coeperam magna cum spe.*

(2) « Post deliberationem quam ad proficiendum ipsi Geracensi Ecclesie personam utilem ac etiam fructuosam cum dictis fratribus habuimus diligentem, demum ad te monachum monasterii sancti Helye de Copressino, ordinis sancti Basilii, Militensis diocesis, in sacerdotio constitutum cui de religionis zelo, litterarum scientia, vite ac morum honestate, prudentia, spiritualium et temporalium providentia *aliisque grandium virtutum meritis testimonia, fide digna suffragentur, direximus oculos nostre mentis.*» D. Taccone-Gallucci, *Regesti dei Romani Pontefici per le chiese della Calabria con annotazioni storiche*, Rome, 1902, p. 202-203.

(3) « Cui mendacium lactalis est hostis ». *De genealogia Deorum*, XV, 6. Cf. Francesco Lo Parco, *Petrarca e Barlaam*, Reggio-Calabria, 1905, p. 6.

(4) Lo Parco, *op. cit.*, p. 6.

nophrone au sens théologique du mot, avant le fameux concile de 1341, qui lui donne le dessous dans le procès doctrinal qu'il avait intenté contre certains moines hésychastes de l'Athos. On l'entoure, au contraire, de beaucoup d'honneur ; on lui témoigne la plus grande confiance ; tout le monde fait l'éloge de sa science, et il réunit autour de sa chaire de professeur une élite intellectuelle qui professe pour lui la plus grande admiration et lui restera attachée, en partie du moins, même après son adhésion officielle aux dogmes latins.

Andronic III lui donne sa faveur. C'est lui que la cour fait appeler de Thessalonique, en 1333, pour traiter de l'union des deux Églises avec les deux légats du pape Jean XXII, François de Camérino, archevêque du Bosphore, et Richard, évêque de Chersonèse. Qui, en effet, était capable alors, à Byzance, de se mesurer avec ces deux dominicains et leur donner la réplique sur les questions controversées ? Absolument personne. Le grand fanfaron Nicéphore Grégoras, consulté par le patriarche sur la conduite à tenir en l'occurrence, se déroba habilement et conseilla, devant un petit groupe d'évêques, d'éviter toute discussion avec les Latins, prétextant qu'on n'aboutirait à rien (1). Le moine calabrais eut, avec l'archevêque du Bosphore, de longs entretiens sur la procession du Saint-Esprit. Il défendit la thèse grecque avec beaucoup d'habileté dialectique et aussi avec une grande courtoisie et sans l'aigreur polémique dont les Byzantins avaient coutume d'assaisonner leurs dissertations contre les Latins. C'est à cette occasion qu'il écrivit ses opuscules polémiques sur la procession du Saint-Esprit, au nombre de dix-huit, qu'on peut considérer comme autant de chapitres d'un même ouvrage (2). Nous verrons plus loin que Grégoire Palamas y trouva à redire et qu'à la suite de ces remarques, Barlaam fit certaines corrections à sa première édition. Si le moine calabrais avait été

(1) Il nous a conservé lui-même le pompeux discours qu'il fit à cette occasion, à moins qu'il ne l'ait composé dans la suite. Cf. *Hist. byzant.* l. X, c. VIII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 701-721.

(2) Voir l'énumération de ces opuscules dans Fabricius-Harlès, *Bibliotheca graeca*, t. XI, p. 462 sq. ; reproduite dans la *P. G.* de Migne, t. CLI, col. 1249-1253. Barlaam a aussi écrit trois opuscules contre la primauté et l'infaillibilité du pape. Tous ces opuscules anticatholiques sont encore inédits sauf l'un des trois opuscules contre la primauté, qui se lit dans la *P. G., t. cit.*, col. 1255-1280 au bas des colonnes.

un transfuge du catholicisme, une sorte d'apostat, eût-il été indiqué comme négociateur de l'union ? Andronic III alla plus loin. Au début de l'année 1339, alors que la controverse avec les hésychastes et leur défenseur, Grégoire Palamas, était déjà commencée, il manda de nouveau Barlaam à Constantinople pour le charger de la mission délicate et toute confidentielle d'aller solliciter du pape et des souverains occidentaux une croisade contre les Turcs. Eût-il été habile de la part de la cour byzantine de dépêcher à Avignon un moine mal famé, déserteur de la foi de son baptême ? Il nous semble que poser la question, c'est la résoudre.

Dans les milieux monastiques byzantins de Constantinople, de Thessalonique et de l'Athos, notre héros jouit pendant plus de douze ans, de 1326 à 1338, d'une réputation intacte de science et de pitié. On le voit par les lettres mêmes de son grand adversaire, Grégoire Palamas, publiées en ces derniers temps.

Dans l'une d'entre elles, adressée à Barlaam lui-même, le docteur hésychaste nous donne même l'explication la plus plausible de l'abandon du pays natal par le moine Calabrais. D'après Palamas, Barlaam a quitté la Calabre *par amour pour la pure croyance, pour la véritable orthodoxie* (1). Que d'hypothèses n'ont pas faites certains historiens pour expliquer le départ de notre héros pour Constantinople ! Il apparaîtra tout à l'heure que Palamas a indiqué la véritable raison. Fermement attaché dès son enfance à la doctrine des Byzantins dissidents sur la procession du Saint-Esprit, Barlaam ne se sentait pas à l'aise dans sa patrie, dont les habitants étaient en grande majorité catholiques, à l'exception de quelques ilôts de rite oriental. C'est pour avoir toute liberté de professer ses

(1) Cette lettre de Palamas est la réponse à celle que lui écrivit Barlaam, à propos de la censure qu'avait faite le moine hésychaste d'un de ses opuscules contre les Latins sur la procession du Saint-Esprit (lettre publiée récemment sous le n° VI par Joseph Schirò, *Archivio storico per la Calabria*, t. V (1935), p. 63-76 ; t. VI (1936), p. 80-99, 302-325). Grégoire Papamikhail l'a éditée en 1914, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XIII, p. 42-52. On voit, par sa lecture, que les deux moines ne sont pas encore brouillés mais que les relations commencent à être aigre-douces. Palamas se défend d'avoir mis en doute l'orthodoxie de son correspondant et, à ce propos, il déclare, p. 43, que le Calabrais *a abandonné sa patrie par zèle pour la religion exacte*, c'est-à-dire pour la véritable orthodoxie : ὑπὲρ ἀκριβοῦς εὐσεβείας πόθῳ τὴν ἐνεγκοῦσαν ἀπολιπόντος. Ce témoignage est capital et prendra toute sa valeur par ce qui sera dit dans la suite.

croyances qu'il s'est condamné à l'exil. Pas la moindre allusion non plus au latinisme originel du Calabrais chez les autres Athonites qui ont parlé de lui antérieurement à la controverse sur la lumière thaborique (1). Nous voyons, au contraire, les moines du couvent Saint-Sauveur de Constantinople le choisir pour leur higoumène peu de temps après son arrivée parmi eux. L'auraient-ils ainsi honoré, s'ils avaient eu affaire à un inconnu hier encore attaché aux dogmes détestés des Latins ? Il y a là une série d'invraisemblances qui conduisent l'historien à la seule conclusion raisonnable : le Calabrais devait être un *orthodoxe* reconnu comme tel, lorsqu'il quitta son pays pour se rendre à Constantinople.

Ce n'est pas tout. Nous avons aussi le témoignage de quelques-uns de ses élèves de marque, qu'il s'attacha à la fois par sa science, sa loyauté et sa parfaite aménité. On sait qu'après sa conversion au catholicisme, il écrivit au moins deux lettres à ses anciens amis et disciples qu'il avait laissés en Orient pour leur exposer les raisons de sa conduite (2). Nous avons la réponse que lui fit l'un d'eux, Alexis Calochetos. Elle débute ainsi :

« Tes amis d'ici et moi avons lu les lettres communes que tu nous a adressées et nous n'y avons rien trouvé qui méritât d'être contredit; mais nous y avons vu l'indication de beaucoup de choses que nous ignorons (3). » Ces documents qu'ils ignorent, Calochetos demande à Barlaam de les traduire en grec et de les leur envoyer, persuadé qu'il est qu'ils contribueront à dissiper les malentendus et à favoriser l'union (4). Ces Byzantins parlent en toute bonne foi. Se seraient-ils exprimés ainsi s'ils avaient su qu'ils avaient affaire à un ancien Latin revenu à ses convictions premières ?

---

(1) Même après l'ouverture de la controverse, le moine David Dishypatos, qui a écrit un petit récit fort suggestif de la manière dont s'engagea la discussion entre Palamas et Barlaam sur la lumière thaborique, n'a pas un mot pour nous dénoncer la *latinophronie* du Calabrais et ne profère sur son compte rien de désobligeant. Voir le récit de Dishypatos dans l'ouvrage de Porphyre Ouspenskii, *Vostok Khristianskii. Athon*, éd. P. Sirkou, S. Pétersbourg, 1892, t. III, p. 821 sq.

(2) Ces lettres sont publiées en latin seulement dans la *P. G.*, t. CLI, col. 1255-1282.

(3) *P. G., t. cit.*, col. 1282-1283.

(4) « Nam si his quae philosophanti animae satisfacere possent » *P. G.*, t. cit., col. 1283-1284.

Le plus illustre de ses anciens auditeurs, Démétrius Cydonès, dit quelque chose de plus fort. On m'a rapporté, écrit-il, que, d'après toi, il est absolument nécessaire de croire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils sous peine de mériter le titre d'hérétique et de schismatique (1). C'est sur ce point, avant tout, que je voudrais pouvoir t'interroger non par esprit de contention et de dispute, comme on pourrait le supposer, *mais parce qu'il n'est pas croyable qu'un homme de ton caractère, dont nous avons admiré la vertu et la sincérité, ayant en horreur toute gloriole et toute dispute vaine, après avoir longtemps professé que le Saint-Esprit procède du Père seul, en soit venu à confesser qu'il procède aussi du Fils, sans que des raisons péremptoires l'aient poussé à cela* (2). Ce sont ces raisons que Démétrius voudrait connaître et qu'il prie Barlaam de lui communiquer, car pour lui, malgré beaucoup de recherches, il n'est encore arrivé, sur cette question, à rien de décisif (3).

Ce n'est qu'après que le Calabrais a été débouté de son action contre l'orthodoxie des hésychastes au synode constantinopolitain de 1341 (4) et qu'il a déjà passé au catholicisme, qu'on entend quelques-uns de ses ennemis mettre en doute son orthodoxie première, le présenter comme un Latin élevé, dès son enfance, dans les dogmes occidentaux et venu en Orient tout exprès pour jeter le discrédit sur la foi et les pratiques des moines athonites, voire même pour démolir l'Eglise by-

(1) C'est, en effet, ce qu'écrivit Barlaam à Calochetos en répondant à la lettre de celui-ci : *P. G.*, col. 1309-1314.

(2) « Quoniam non est verisimile te, quem differenter novimus virtutem et veritatem per vitam colentem et de nulla re litigiosis verbis gaudentem, neque victoriae avidum cuiquam unquam disputantem irrationabiliter, sic ex opinando ex solo Patre procedere Spiritum sanctum conversum esse ad praedicandum quod etiam ex Filio, nisi aliqua idonea necessitas ad hoc te impulisset, quae philosophanti animae satisfacere posset » *P. G., t. cit.*, col. 1283-1284.

(3) *Ibid.*, col. 1284 AB.

(4) Quoi que les partisans des hésychastes aient pu en écrire — et le Roumain D. Stăniloae s'est fait récemment le défenseur de leur thèse dans son étude : *Viața și Învățătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938 — il est sûr que le concile de 1341 ne dirima pas la question dogmatique posée par la controverse entre Barlaam et Grégoire Palamas, comme nous l'avons démontré ici-même, t. XXX, p. 398-404. Nous voulons parler évidemment du premier concile qui se tint le 10 juin 1341 sous la présidence de l'empereur Andronic III, et non de celui que réunit Jean Cantacuzène, au mois d'août de la même année. Il y eut, en effet, deux conciles, ce dont certains n'ont pas l'air de se douter.

zantine. Les principaux auteurs de cette calomnie sont les deux historiens de l'époque, Jean Cantacuzène, protecteur couronné des hésychastes, et Nicéphore Grégoras, leur adversaire irréductible mais ne pouvant pardonner au Calabrais de l'avoir éclipsé par sa science et sa vogue parmi les étudiants de la capitale. Encore Cantacuzène paraît-il se contredire sur ce point. Il est remarquable, tout d'abord, que, dans le prologue au grand ouvrage polémique qu'il a écrit contre Barlaam et Acindyne sous le nom du moine Christodoulos, il ne souffle mot du latinisme de Barlaam antérieurement à sa venue à Byzance, bien qu'il parle longuement de lui. Il se contente de le décrire comme un homme de talent, travailleur acharné et versé dans la dialectique, professeur renommé attirant à lui la jeunesse, mais piètre moine gyrovague, n'entendant rien à la mystique et donnant le primat à la science sur la contemplation. Il signale son retour en Occident peu de temps après le concile de 1341 sans faire aucune allusion à son passé. Ce qu'il écrit de plus défavorable sur son compte, c'est d'affirmer que sa soumission au décret du concile n'était qu'une feinte, que ses frères en religion prirent pour une conversion sincère (1). Mais voilà que l'historien ne se tient pas dans la même réserve que le polémiste. Aux chapitres XXXIX et XL du livre II de ses *Histoires,* il répète à plusieurs reprises que Barlaam était *latinophrone* avant de venir en Orient et qu'en embrassant le latinisme, après son retour en Occident, il n'a fait que revenir à sa foi première. Il va jusqu'à le présenter comme un hypocrite, qui feignit de rejeter les dogmes latins pour embrasser les croyances et les usages de l'Église byzantine (2). Puis, après avoir lancé cette calomnie, comme pris de remords, il atténue sa première affirmation par celle-ci : « Donc, ce Barlaam, *soit qu'il eût dès ses premières années un sentiment pareil* (il s'agit

(1) Voir ce prologue dans la *P. G.*, t. CLIV, col. 693-699.

(2) *Hist. byz.*, l. 11, c. XXXIX-XL, *P. G.*, t. CLIII, col. 661-676. Il écrit d'abord, col. 661 C : « Μοναχός τις ὁρμώμενος ἐκ Καλαβρίας τοῖς Λατίνων ἤθεσι καὶ νόμοις ἐντεταφείς. » Il n'y a là encore rien de clair. Mais voilà qui est plus grave, col. 664 A : « Ὑποκρινάμενος γὰρ τὰ Λατίνων ἀποσείεσθαι, λόγους συνεγράφετο κατ' αὐτῶν καὶ ἀπεδείκνυε λογικῶς περὶ τὴν πίστιν σφαλλομένους, καὶ τοῖς ἡμετέροις ἔχαιρεν ἤθεσι καὶ νόμοις. » Enfin vient l'affirmation positive de la double palinodie du Calabrais, c. XL, col. 676 D : « Ἀποδρὰς ᾤχετο πρὸς Ἰταλίαν, καὶ συμφρονήσας Λατίνοις, ὥσπερ καὶ πρότερον, ἐπίσκοπος ὑπ' αὐτῶν Ἱέρακος ἀνεδείχθη. »

des thèses qu'il défend dans ses opuscules polémiques contre les Latins, comme il ressort du contexte), *soit qu'il ait changé d'avis dans la suite,* ou plutôt poussé par l'ennemi commun du christianisme et cherchant une occasion de tourner en dérision nos usages et de nous faire une guerre ouverte, alla trouver un moine hésychaste dépourvu de toute instruction et différent à peine d'une brute, en prenant le masque d'un disciple (1) ». Voilà le calomniateur pris sur le fait. Notre historien ne sait pas si Barlaam est né catholique ou *orthodoxe*. Il affirme, à un endroit, son ignorance; puis il choisit l'alternative la plus défavorable à l'ennemi des hésychastes et la présente ensuite sans restriction (2). On voit ce que vaut pareil témoignage.

Quant à Nicéphore Grégoras, il affirme sans broncher que Barlaam était un latinophrone, élevé dès l'origine dans les mœurs et les dogmes latins, venu en Orient pour dénigrer la culture byzantine, attaquer l'orthodoxie grecque et démontrer la vérité des croyances occidentales. Pour lui le Calabrais n'est qu'un singe, qui s'est attiré l'hostilité et le mépris de tous les Byzantins (3). Il paraît ignorer complètement ses écrits polémiques contre la primauté du pape et la doctrine du *Filioque*.

Le palamite Philothée Kokkinos (+ 1376), qui fut deux fois patriarche de Constantinople, renchérit sur les dires de Grégoras. Il nous dépeint Barlaam sous les traits d'un hypocrite, qui n'a pris la défense de l'orthodoxie que pour tromper les simples. Il est né Latin et est resté toujours attaché dans le fond aux croyances latines. Le repentir qu'il manifesta après le synode de 1341 ne fut qu'une feinte; aussi ne tarda-t-il pas à retourner chez ses compagnons latins (4). Pour Philothée,

---

(1) « Οὗτος δὴ ὁ Βαρλαὰμ, εἴτε καὶ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τὴν ὁμοίαν γνώμην ἔχων, εἴτε ὕστερον μεταβαλών,... *Histor.* l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. CLIII, col. 664 AB.

(2) C'est, en effet, après la sourdine qu'on vient de lire qu'il écrit un peu plus loin, c. XL, col. 676 D : « Βαρλαὰμ δέ, ὀλίγας Βυζαντίῳ ἐνδιατρίψας ἡμέρας..., ἀποδρὰς ὥχετο πρὸς Ἰταλίαν. καὶ συμφρονήσας Λατίνοις, ὥσπερ καὶ πρότερον, ἐπίσκοπος ὑπ' αὐτῶν Ἱέρακος ἀνεδείχθη. »

(3) *Hist. byz.* l. XI, c. X; l. XVIII, c. VII, *P.G.*, CLVIII, col. 761-765, 1168 A : « Οὗτος ἤσκετο μὲν καὶ τὴν Λατίνων δογματικὴν σοφίαν... Ὥχετο ... τιῶν ἐς Ἰταλίαν καὶ τὰ Λατίνων ἤθη, καὶ δόγματα, οἷς καὶ συντέθραπται. » Col. 761A, 765B. Cf. col. 1180CD.

(4) *Encomium Gregorii Palamae, P. G.*, t. CLI, col. 584A, 588A, 599-601; *Antirrheticorum l. XII contra Gregoram, P. G., ibid.*, col. 1109-1110 : « Τὴν τῆς ἡμετέρας Ἐκκλησίας συμφωνίαν ὑποκρινόμενος καὶ πρὸς τοὺς ὁμογενεῖς Λατίνους δογματικῶς ἄρχεται γράφειν..., τὸ δὲ ἅρα σόφισμα κατὰ τῆς Ἐκκλησίας μᾶλλον ἦν ἐναργές » Col. 584 B. — Τὴν μεταμέλειαν ὑποκρίνεται καὶ τὴν ὁμολογίαν τῆς ἀληθείας....καὶ μετανοίας χώραν αἰτῶν... πρὸς Λατίνους τοὺς ἑταίρους εὐθὺς ὑποτρέχει. » Col. 599-600. — Παρὰ τῇ τῶν Λατίνων

évêque de Selivri, auteur d'un dialogue fort curieux sur la théologie palamite encore inédit, Barlaam est aussi un catholique de naissance (1). Désormais la légende sur l'éducation première et la physionomie morale du moine calabrais est fermement établie en Orient et se maintiendra jusqu'à nos jours.

II. — Barlaam d'après les historiens postérieurs.

Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir les études les plus récentes parues sur le palamisme dans les milieux gréco-russes. L'infortuné Calabrais y est dépeint avec le pinceau de Grégoras, de Cantacuzène et de Philothée. Certains ont même fait état du dialogue de Nicéphore Grégoras intitulé *Florentios* comme d'un document historique, alors que, de l'aveu même de l'auteur, ce n'est qu'un mythe enfanté par une féroce jalousie (2). Grégoire Papamikhaïl, par exemple, prête à Barlaam le dessein le procurer l'union des Églises, et c'est pour le réaliser qu'il aurait joué sciemment un double personnage (3). Le Roumain Stanisloae, qui a lu les études récentes de J. Schirò tendant à prouver que Barlaam a été élevé dans l'orthodoxie orientale, n'y trouve rien de décisif et s'en tient à l'opinion courante. Il va même jusqu'à contester sa qualité de Grec uni et en fait un Italien de rite latin (4).

Nous n'avons trouvé que chez Théodore Ouspenskii, l'ancien directeur de l'Institut archéologique russe à Constantinople, un jugement plus équitable mettant en garde le lecteur contre le parti pris de Cantacuzène et de Grégoras; mais le savant russe ne tranche pas la question spéciale qui nous occupe (5).

Ἐκκλησία καὶ φὼς καὶ τραφείς... τοῖς ἡμῶν ἱεροῖς δολερῶς τε καὶ κακομηχάνως ἐμπαῖξαι βουληθεὶς μετὰ τοῦ προσωπείου τε καὶ σχήματος,... πρὸς ταῖς λατινικαῖς καὶ πατρίοις δόξαις ἔτι καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων πονηρά τε καὶ ἄθεα δόγματα... νοσῶν ἐλεγχθείς, αἰσχρῶς ἐπανῆλθε πρὸς τοὺς ἰδίους. » Col. 1109-1110.

(1) Διάλογος περὶ θεολογίας δογματικῆς, dans le *cod. Patmiacus 366*, f. 461 V : « Ἰταλὸς τὴν θρησκείαν. »

(2) Cf. Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.*, l. XI, c. X, *P. G.*, t. CLVIII, col. 761 BC : « πέπλασται γὰρ ἐν τῷ διαλόγῳ καὶ ἠλλοίωται ἡμῖν τὰ τε τῶν προσώπων καὶ τῶν πραγμάτων ὀνόματα. »

(3) Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, S. Pétersbourg et Alexandrie, 1911 (ouvrage publié d'abord en articles dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος de 1911.

(4) *Op. cit.*, p. 22.

(5) Th. Ouspenskii, Aperçu sur l'histoire de la civilisation byzantine (*Otcherki po istorii vizantiiskoï obrazovannosti*), S. Pétersbourg, 1891, p. 250 sq. L'auteur a utilisé des sources inédites.

Quant aux Occidentaux, ils ont été à peu près unanimes jusqu'à ces dernières années à accepter comme un fait acquis les palinodies confessionnelles du moine calabrais, lorsqu'ils n'ont pas distingué deux Barlaams, l'un catholique, l'autre dissident. Allatius, qui fait bonne justice de ce dédoublement, commence par affirmer qu'il avait été élevé dans les dogmes latins, *Latinorum dogmatibus eruditus* (1) ; puis, un peu plus loin, devant l'affirmation identique de Grégoras, il est pris d'un doute, car il sait que les monastères grecs d'Italie, et spécialement ceux du royaume de Naples, étaient très attachés aux doctrines de l'Église orientale ; mais, chose curieuse, au lieu d'utiliser cette juste remarque pour émettre l'hypothèse que Barlaam a pu appartenir, dès son enfance, à l'orthodoxie byzantine, il en profite pour jeter la suspicion sur la sincérité de son retour au catholicisme (2). Plus loin encore, il donne son jugement définitif, qui n'est pas flatteur du tout pour notre héros : il nous le présente comme une sorte de dilettante, amateur de nouveautés, sans convictions bien assises, qui a pris la défense des dogmes catholiques contre les Grecs peut-être plus par un sentiment de reconnaissance pour les bienfaits et les honneurs reçus que par persuasion intime (3).

Le Père Maimbourg, dans son *Histoire du schisme des Grecs* (4), nous trace de Barlaam un portrait poussé au noir. Il nous le dépeint comme un ambitieux qui changea trois fois de religion : « Ce Barlaam, dit-il, qui est maintenant un grand problème entre les sçavans, dont les uns veulent qu'il soit schis-

(1) *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*, l. II, c. XVII, 1, Cologne, 1648, p. 824.

(2) « Subdit Gregoras Barlaamum... ad Latinorum instituta ac decreta, in quibus erat educatus, rediisse. An scilicet, mutata sententia, Latiorum dogma, quod tantopere exagitarat, ut verum amplexatus, agnoverit et foverit ? Vellem ipse equidem. Ad haec usque tempora, graeci monachi Itali, suo modo utrique viventes, in Italia et praesertim in regno neapolitano, monasteria occupabant, orientalis Ecclesiae dogmatibus addictissimi, ut de nonnullis supra observavimus ; qui licet inter Italos agerent eorumque ministerio alerentur, Graecis potius quam Latinis obsecundabant ». *Op. et l. cit.*, p. 828. Allatius finit par s'en rapporter à Cantacuzène : Barlaam est revenu aux doctrines latines, qu'il avait d'abord professées. *Ibid.*

(3) Barlaamus, Constantinopoli degens, doctrina et favore principum et spe rerum novarum laetatus, Graecorum erroribus favens, Latinos oppugnat ; ejectus diffamatusque in Graecia, in Italiam reversus, et dignitatibus auctus, ne ingratus esse videretur, *et forte etiam vere firmiterque sapiens*, in defensos a se primum Graecos invehitur et Latinos a se lingua scriptoque prius laceratos defensat ». *Op. cit.*, l. II, c. XVI, 3, p. 840.

(4) T. II, p. 210 *sq.*

matique, et les autres catholique, était un moine calabrais qui dans la vérité fut l'un et l'autre, *parce qu'il changea trois fois de religion* » (1).

Plus près de nous, les jugements sont les mêmes. C'est toujours Grégoras et Cantacuzène qui font loi. Rodotà le compare aux Israélites du royaume de Jéroboam qui juraient à la fois par Iahveh et par Baal (2). François Lenormant voit en lui, un caractère inquiet et peu honorable (3), et récemment le P. M. Viller nous le présentait comme la personnification du *Sic et Non* d'Abélard (4). Son historien italien Jean-Antoine Mandalari, qui a avancé, voilà déjà plus de cinquante ans, qu'il était né dans le schisme grec (5), n'a guère fait de disciples en dehors de son jeune compatriote, Joseph Schirò, qui continue à travailler louablement à sa réhabilitation.

Si les historiens occidentaux ont ainsi accepté comme à l'aveugle les dires des historiens byzantins, au lieu de se référer à Pétrarque, à Boccace et à Villani, c'est sans doute parce que ces affirmations cadraient à merveille avec un préjugé historique communément reçu, à savoir que la Calabre du XIV^e^ siècle était tout entière catholique malgré sa hiérarchie brituelle. Or rien n'est moins fondé que cette donnée. Nous avons entendu tout à l'heure Allatius nous déclarer le contraire et nous dire que l'orthodoxie byzantine comptait encore pas mal de fidèles dans l'Italie du Sud et que les monastères de rite grec en particulier demeuraient très attachés aux doctrines comme aux usages de Constantinople. Plus d'un polémiste antilatin sont sortis de cette région, par exemple Nicolas d'Otrante dans la première moitié du XIII^e^ siècle. Il est remarquable que les rôles du patriarcat œcuménique de la

(1) *Trois fois* : c'est sûrement trop en toute hypothèse. Le P. Maimbourg a eu un lapsus.

(2) Rodota, *Dell'origine del rito greco in Italia*, t. II, p. 417.

(3) F. Lenormant, *La grande Grèce*, t. II, p. 417.

(4) M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (1274-1438), dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVIII (1922), p. 48 (p. 96 du tirage à part). Il est vrai que l'auteur émet un léger doute sur sa foi première : « C'était un Calabrais, élevé peut-être dans la foi latine et passé au schisme ». Ce n'est que dans cette dernière hypothèse que la comparaison avec le *Sic et Non* peut avoir quelque fondement.

(5) Giannantonnio Mandalari, *Fra Barlaamo Calabrese, maestro di Patrarca*, Rome 1888, p. 31 et 72.

première moitié du XIV^e^ siècle portent encore deux métropoles en Calabre, celle de Reggio, d'où dépendait Séminara, patrie de Barlaam, et celle de Santa-Severina. Il y avait sans doute alors, dans cette contrée, des évêchés catholiques de rite grec, mais bien des couvents de rite byzantin, tout en étant soumis nominalement à leur juridiction, n'en continuaient pas moins à garder les croyances et les coutumes byzantines. Là, comme dans les autres régions de langue ou de race grecques placées sous la domination des Latins (l'île de Chypre, la Crète, etc.), le conformisme confessionnel était tout de surface. Officiellement, on était catholique romain ; par les convictions intimes, on restait souvent brebis du patriarcat œcuménique. Barlaam n'aurait-il pas été par hasard un de ceux-là ? Mandalari nous affirme qu'il revêtit l'habit monastique dans le couvent de saint Philaret, aux portes mêmes de Séminara (1), la bulle de sa promotion à l'épiscopat, qu'il reçut le sacerdoce dans le monastère de Saint-Elie de Galatro (2). Ces deux couvents n'auraient-ils pas été de ceux dont nous parlait tout à l'heure Allatius ? C'est Barlaam lui-même qui va répondre à cette question (3).

III. — Barlaam d'après son propre témoignage.

Si, au lieu de discuter à perte de vue sur le cas du moine calabrais, on avait commencé par lire ses œuvres telles que nous les présentent de nombreux manuscrits, on aurait eu tôt fait de découvrir la solution de l'énigme. Cette solution nous

(1) *Op. cit.*, p. 20.

(2) Vior plus haut, p. 101.

(3) Nous ne faisons pas état d'une note d'un scribe dissident du XV^e^ siècle qui se lit au fol. 1^er^ du *Vaticanus graecus 1717* et dont voici la teneur : « Τινὲς λεγουσιν αὐτόν (c'est-à-dire Barlaam) Κρητικόν, ἕτεροι δὲ ἑτέρως. Ἐξ Ἑλλήνων ἦν ὁ Βαρλαὰμ τὸ γένος ἐκ Καλαβρίας, ἐκ προγόνων τὰ ἡμετέρα φρονεῖν ἠναγκασμένος · ἐκ τοῦ τοῖς Λατίνοις ἐπὶ μακρὸν συνδιαιτᾶσθαι καὶ τοῖς τὴν ἔξω παιδείαν παρὰ τὸ δέον πρεσβεύουσι ποικίλως διέφθαρτο. » La même note est répétée dans la table du contenu du manuscrit mais avec la fausse leçon : εἰ καὶ τὸ τοῖς Λατίνοις ἐπὶ μακρὸν συνδιαιτᾶσθαι qu'on ne peut traduire. J. Schirò, *Archivio storico*, etc., t. I, p. 356, a malheureusement choisi cette mauvaise leçon en l'aggravant d'un συνδιατάσθαι. On voit tout ce qui se cache de malveillance dans le participe ἠναγκασμένος ; ce n'est que par force et en vertu de sa descendance que Barlaam a pu professer l'*orthodoxie*. Quant à savoir si Barlaam était de race hellénique, ce n'est pas cette note qui peut nous en assurer. Ἐξ Ἑλλήνων peut, du reste, s'entendre de la confession et du rite,

est donnée par la finale d'un de ses opuscules ou chapitres polémiques contre la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*. Il s'agit du septième opuscule dans l'ordre d'énumération donné par Fabricius, dont le titre est le suivant :

Ὅτι οὐχ ἁπλῶς ὑπόθεσις τὸ νομίζειν ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ἀνάγκη πᾶσα τοῖς εὐσεβεῖν αἱρουμένοις ἐκ μόνου τοῦ πρώτου αἰτίου προάγειν τὰ ἐκεῖθεν ἀχρόνως ἐκλάμψαντα · καὶ κεφαλαιώδης ἔκθεσις τοῦ ἡμετέρου δόγματος : *Penser que le Saint-Esprit procède du Père seul n'est pas une simple hypothèse; mais pour ceux qui veulent rester dans l'orthodoxie il est de toute nécessité de faire sortir du principe premier seul ce qui en a resplendi de toute éternité. Suit un exposé sommaire de notre croyance.* Incipit : Ὅτι μὲν οὖν ὑποκειμένου ἐκ μόνης τῆς πρώτης αἰτίας.

Nous en empruntons la finale au *cod. Parisinus graecus 1218* du fonds grec, du XV^e^ siècle, f. 506 v. Après avoir brièvement exposé la thèse photienne : *Le Fils ne participe en aucune façon à la relation qu'a le Père à l'égard du Saint-Esprit. Il n'est pas spirateur*, προβολεύς. *Le propre du Fils, c'est la génération; le propre du Saint-Esprit, c'est la procession. Quant au mode de la génération et de la procession* (ἐκπόρευσις), *il est différent, mais nous est totalement inconnu et nous ne pouvons rien en dire. Car ce n'est pas par l'intellection et la volition que nous distinguons l'une de l'autre la génération et la procession; l'intellection et la volition, en effet, est la même pour les trois personnes.* Barlaam ajoute en guise de conclusion :

Αὕτη ἡ ἐμὴ περὶ Τριάδος πίστις καὶ εὐσέβεια, ᾗ συνανεστράφην ἐκ παιδὸς καὶ μέχρι τοῦδε συνέζησα, εὔχομαι δὲ αὐτῇ συναποθανεῖν καὶ μετ' αὐτῆς τῷ ἀδεκάστῳ καὶ φρικτῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ σὺν καθαρᾷ πολιτείᾳ παραστῆναι : *Telle est ma foi et religion touchant la Trinité, foi dans laquelle j'ai été élevé dès mon enfance et dans laquelle j'ai vécu jusqu'ici; c'est aussi dans cette foi que je souhaite mourir et me présenter avec une vie pure devant l'incorruptible et redoutable tribunal du Christ.*

Voilà certes une déclaration nette et qui ne laisse place à aucun doute. Le Calabrais nous dit qu'il a été élevé, dès son enfance, dans la croyance au dogme photien de la procession du Saint-Esprit du Père seul et qu'il a persévéré dans cette foi

jusqu'au moment où il écrit, c'est-à-dire jusqu'aux environs de 1333-1334 (1). Il n'était donc pas catholique lorsqu'il quitta son pays pour Constantinople vers 1326; et l'on est amené à supposer que ce départ pour une terre étrangère fut déterminé par le motif indiqué par celui-là même qui devait devenir son grand adversaire, Grégoire Palamas, à savoir, *par amour pour la véritable orthodoxie,* ἀκριβοῦς εὐσεβείας πόθῳ (2) : motif subjectivement fort louable et tout à l'honneur de celui que ses écrits, comme ceux de ses contemporains qui n'ont pas été inspirés par la passion ou la rancune, nous dépeignent comme un chercheur et un ami de la vérité et la loyauté en personne. En Calabre, en effet, pays officiellement catholique, le jeune moine *orthodoxe* de Saint-Philaret ou de Saint-Elie de Galatro ne se sentait pas à l'aise pour manifester ses convictions religieuses. Peut-être a-t-il fait lui-même aux moines byzantins, ses confrères, et à Palamas lui-même, la confidence de la raison qui le poussa à quitter sa patrie.

Dès lors s'éclairent pour nous d'autres passages de ses écrits sur lesquels on pouvait encore chicaner tant qu'on ignorait la déclaration explicite qu'on vient de lire, par exemple celui-ci, qui se lit dans la réponse faite à Démétrius Cydonès :

« Pour moi, *je ne savais pas* auparavant si le Saint-Esprit procède du Père seul et je ne prétends pas le *savoir* encore. J'estime, en effet, comme tu me parais le dire excellemment dans ta lettre, que cette question, alors comme aujourd'hui, dépasse toute intelligence et toute science humaines, tout argument et toute démonstration. *Mais auparavant je croyais que le Saint-Esprit procédait du Père seul, et maintenant je crois qu'il procède aussi du Fils.* J'ai renoncé à cette première croyance pour les mêmes raisons et les mêmes réflexions par lesquelles tu as montré toi-même longuement dans ta lettre que tu ne pouvais ajouter foi à ceux qui disent que le Saint-Esprit procède du Père seul, et par lesquelles tu vois clairement qu'ils méritent beaucoup moins créance que les autres. Quant aux raisons qui m'ont amené à croire fermement que le Saint-

(1) Cette date, cependant, n'est pas absolument sûre. Nous montrerons, en effet, tout à l'heure que Barlaam a revisé ses opuscules antilatins après leur première édition. Il pourrait se faire que la présente profession de foi ait été ajoutée au traité en question, lors de cette revision, dans le but de couper court aux soupçons que la première édition avait éveillés touchant son orthodoxie.

(2) Voir plus haut, p. 103.

Esprit procède aussi du Fils, ce sont principalement les trois suivantes. Les deux premières, je les trouve énoncées dans ta propre lettre, à savoir : premièrement, que beaucoup de nos Pères parmi les plus illustres, en commentant la sainte Ecriture, affirment avoir compris, par ce qu'elle dit, que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Aussi enseignent-ils cela explicitement et en beaucoup d'endroits, par exemple saint Augustin et saint Cyrille. La seconde raison est que l'Eglise romaine, elle aussi, qui l'emporte sur toutes les autres Eglises par la dignité, la juridiction et le zèle pour l'étude de l'Ecriture sainte, enseigne depuis toujours et professe cette vérité. A ces deux raisons, ô ami, il faut en ajouter une troisième, que tu parais ignorer : je veux parler du concile œcuménique de Lyon, qui examina cette question et décréta qu'il fallait considérer comme hérétiques les contredisants » (1).

Barlaam a écrit toute une apologétique catholique tant sur la procession du Saint-Esprit que sur la primauté du pape et l'Eglise romaine. Ce n'est pas ici le lieu de l'exposer; mais en la parcourant, il est assez facile de s'expliquer son *accession* aux dogmes catholiques. Nous employons le mot *d'accession,* et non celui de *conversion,* encore moins de *retour,* qui

(1) « Ego neque prius *sciebam* utrum a solo Patre procedit Spiritus sanctus, neque nunc arbitror me *scire*... Sed et *prius credebam* quod a solo Patre, et *nunc* rursus credo quod etiam ex Filio. Recessi vero ex illa credulitate per easdem causas et easdem cogitationes per quas et tu per multa ostendisti in eadem epistola, non debere credere putasti his qui a solo Patre dicunt, sed multo incredibiliores hos aliis esse debere decernis... Quae autem me ad *firmiter credendum* et ex Filio procedere Spiritum sanctum duxerunt, tria maxime sunt... ». Barlaam soutient de nouveau ici ce qu'il avait soutenu contre Grégoire Palamas : qu'on ne peut avoir de démonstration rationnelle *de science proprement dite,* pas plus de la thèse catholique que de la thèse photienne. Les arguments de raison et de pure dialectique sont inefficaces en face des mystères divins qui dépassent l'intelligence humaine. Seules les preuves d'autorité, tirées des sources de la Révélation, peuvent donner la certitude en ces matières. Barlaam a parfaitement raison. Et dire que les Palamites et autres Byzantins dissidents et gréco-russes ont l'habitude de le présenter comme une espèce de scolastique rationaliste abusant de la dialectique et voulant démontrer les mystères ! Dans la première querelle qu'il a eue avec Grégoire Palamas sur la procession du Saint-Esprit, antérieurement à la controverse hésychaste, c'est lui qui fait figure de vrai théologien, et c'est Palamas qui joue le rôle de rationaliste, puisqu'il prétend qu'on peut arriver, en certains cas, à une démonstration rationnelle dans les choses divines, ἐν θείοις. On sait, en effet, que les polémistes antilatins ont abusé des arguments dialectiques et des démonstrations rationnelles *per absurdum* contre la doctrine catholique du *Filioque.* Dans le cas, ce sont eux qui ont été les rationalistes et les scolastiques, et c'est Barlaam qui s'en est tenu aux vrais principes de la théologie. Nous ne disons rien de la lettre de Démétrius Cydonès, à laquelle répond Barlaam. C'est un chef-d'œuvre de finesse et de bon sens écrite par quelqu'un qui n'est plus photien sans être catholique. On peut la lire dans la *P. G.*, t. CLI, col. 1283-1301.

serait tout à fait inexact, parce qu'il ne semble pas qu'on ait exigé de lui quoi que ce soit qui ait ressemblé à une *abjuration* en bonne et due forme. Son voyage et son séjour à Avignon ont dû être pour beaucoup dans le changement de ses convictions touchant la procession du Saint-Esprit et la primauté du pape. A Avignon, il a été impressionné par l'importance que l'Eglise romaine attachait au concile de Lyon de 1274. L'existence de ce concile, il devait sans doute l'ignorer, tout comme Calochetos, Démétrius Cydonès et d'autres de ses disciples et auditeurs (1). Il a pris connaissance des arguments positifs des Latins sur les deux questions controversées; car de ces preuves positives d'Ecriture sainte et surtout de tradition il n'avait qu'une connaissance fort imparfaite, comme le révèlent ses opuscules polémiques. Nous avons été étonné, en les parcourant, de la pauvreté de sa documentation patristique. Des considérations d'ordre moral ont aussi agi sur lui pour le tourner définitivement vers le catholicisme. On en trouve plusieurs de ce genre dans ses petits traités apologétiques, petits et courts par l'étendue mais très denses de contenu, car Barlaam appartient à la catégorie des écrivains qui disent le plus de choses avec le moins de mots possible. Citons par exemple le quinzième argument qu'il fait valoir en faveur de la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit :

« Après cela, avec cette démonstration que nous venons de donner de la procession du Saint-Esprit non seulement du Père mais aussi du Fils, il faut mettre en parallèle les discours de ceux qui s'efforcent de prouver le contraire et voir la différence. Eux nous abordent avec des injures et des insultes; ils défigurent notre pensée et nos arguments et nous font dire ce qu'ils s'imaginent sur notre compte; ou bien, ils forgent des objections que nous sommes supposés leur faire pour se donner la facile victoire de les anéantir. Par ailleurs, ils ne tirent aucun avantage des passages de l'Ecriture sainte, en les pre-

(1) Sans doute Barlaam fait allusion à ce concile dans son premier discours pour l'union prononcé à Avignon, et il en dit des choses fort pertinentes du point de vue des Grecs ; mais rien ne nous montre que le Calabrais avait auparavant connaissance de ce concile. Celui-ci constituait le grand argument que le pape et la Curie opposaient aux demandes byzantines d'un nouveau concile œcuménique. Barlaam répondit de son mieux à l'objection. C'est à cette occasion qu'il prononça le joli mot : *La vérité est un parfum qui gagne à être agité.* Cf. *P. G.*, t. CLI, col. 1333-1334, 1338 D.

nant en eux-mêmes sans aucun mélange de science profane, par lesquels ils pourraient montrer que le Saint-Esprit procède du Père seul. Nous, au contraire, en traitant cette question, nous abstenant de toute injure, ne forgeant aucune calomnie sur le compte de nos adversaires, *par les seules paroles du texte sacré, sans y rien mêler d'une vaine science, nous montrons que le Saint-Esprit procède aussi du Fils.* Aussi bien, si quelqu'un trouve insuffisante la démonstration que nous établissons par ce moyen; s'il hésite encore à donner son assentiment à la conclusion, celui-là, à plus forte raison, doit-il douter et craindre d'admettre que l'Esprit est du Père seul, assertion dont on ne peut donner aucune démonstration. Car craindre d'admettre ce qui est manifesté par beaucoup de preuves et affirmer audacieusement ce qui n'apparaît par aucun passage de la sainte Ecriture : voilà le fait d'un esprit passionné, qui ne se laisse en rien guider par la raison » (1).

On reconnaît là l'homme d'exquise politesse et courtoisie à l'égard de ses contradicteurs, l'âme loyale uniquement soucieuse de découvrir la vérité et non préoccupée d'obtenir coûte que coûte la victoire dans la discussion, ayant horreur de tout ce qui ressemble aux disputes sophistiques et à l'esprit de contention.

Ce qui dut achever de le détacher de l'Eglise byzantine, ce fut sans doute l'inanité de ses efforts tant à faire disparaître l'illuminisme qu'il avait découvert parmi certains hésychastes de l'Athos qu'à obtenir la condamnation du verbiage novateur et hérétique de Grégoire Palamas sur la divinité supérieure et la divinité inférieure, sur la distinction réelle entre l'essence divine et son opération, sur la nature de la lumière thaborique identifiée avec quelque chose de divin et d'incréé. Au concile de 1341, où il avait espéré obtenir gain de cause, on lui ferma la bouche; on l'empêcha de développer ses arguments. Sans

(1) *Probatio per sacram Scripturam quod spiritus sanctus et ex Filio est, quemadmodum et ex Patre. P. G.*, t. CLI, col. 1328. Nous entendons encore ici la voix du vrai théologien qui en appelle aux seules preuves d'autorité pour asseoir la foi aux mystères divins et proteste contre la scolastique de Photius et de ses disciples. A cette scolastique Barlaam avait eu recours dans ses opuscules contre le dogme catholique, mais il n'avait pas tardé de s'apercevoir de son inanité, tout comme il avait démontré également aux Latins l'inefficacité de leurs arguments de raison, même de celui qu'on tire de la théorie psychologique augustinienne et thomiste de la Trinité.

approuver expressément les nouveautés théologiques de Palamas, on donna tort au Calabrais sur toute la ligne. Acindyne lui-même le lâcha par amitié pour Palamas, et il fut invité à faire des excuses aux moines et à s'abstenir, à l'avenir, de toute attaque contre eux. Il s'exécuta d'assez bonne grâce. Il était assez intelligent pour percer la manœuvre politique, l'*économie* adoptée par les autorités et dont il fit les frais. C'était pour lui une grosse humiliation. Sa qualité d'étranger le rendait odieux à tout le monde sauf à un petit nombre de fervents disciples. Il pouvait encore compter sur la bienveillance de l'empereur; mais voici que quatre jours après le concile, le 15 juin, Andronic III mourait. Sa position à Constantinople et même à Thessalonique devenait intenable. Dégoûté de ce qu'il venait de voir et de la manière dont on traitait, à Byzance, les affaires les plus sérieuses, il prit le parti de retourner en Occident. Le souvenir de l'accueil qu'on lui avait fait à Avignon, en 1339, lui revint en mémoire, et il se mit à réfléchir sur la supériorité de l'Eglise romaine comparée à l'Eglise byzantine. Il avait vu, en les étudiant de près, le peu de solidité des thèses grecques sur la primauté du pape et la question du *Filioque*. Dans les opuscules mêmes où il les défend, on sent percer un certain manque d'assurance dans la conviction. Aussi peut-on dire que lorsqu'il prit le bateau pour retourner en Calabre après quinze ans de séjour en Orient, il était déjà à moitié catholique. Il ne tarda pas à le devenir tout à fait.

IV. — Attitude de Barlaam sur la procession du Saint-Esprit. Histoire d'une prière.

Nous venons de dire que les opuscules antilatins de Barlaam donnent parfois l'impression d'un certain manque d'absolue certitude de sa part relativement à la thèse photienne. Cela ne doit pas trop nous étonner de la part d'un fidèle de l'Eglise byzantine dissidente. Pour celle-ci, en effet, d'après les principes mêmes de sa théologie, la question de la procession du Saint-Esprit, soulevée par Photius au IX^e^ siècle, n'a pas encore été résolue d'une manière définitive, aucun concile œcuménique reconnu comme tel par l'ensemble de cette Église ne s'étant prononcé sur cette question. Photius a eu beau traiter

d'hérésie abominable la thèse catholique, beaucoup de théologiens dissidents ne l'ont pas suivi dans cette voie et ont proposé des solutions sensiblement différentes de la sienne. Nous avons compté jusqu'à une douzaine d'explications divergentes de la formule communément employée par les Pères grecs et répétée en plein concile œcuménique de Nicée en 787 par le patriarche de Constantinople Taraise, l'oncle même de Photius, dans sa profession de foi, à savoir que : *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*. Or parmi ces explications se trouve l'explication catholique donnée dans le décret d'union du concile de Florence, explication qu'admettent de nos jours plusieurs théologiens russes sans que ceux qui sont d'un sentiment contraire puissent les accuser d'hérésie formelle. En plein XV^e^ siècle, alors qu'il était dans tout le feu de sa passion polémique contre le concile de Florence et qu'il entreprenait de défendre la thèse de Photius et de Marc d'Ephèse, après l'avoir magistralement réfutée quelques années auparavant, Georges Scholarios écrivait : « Confiant dans la grâce du Christ, qui m'a illuminé de la connaissance de la vérité, n'a pas permis, malgré ma qualité de pécheur, que je fusse victime de l'erreur, je donne l'assurance à tous les hommes de la pureté de mes intentions en entreprenant cet ouvrage. Il n'y a aucun danger que je manque la vérité dans cette enquête. Celui qui m'a inspiré d'entreprendre ce travail sera mon guide pour que je parvienne à la vérité » (1). Il ajoute : « Je n'admettrais pas facilement qu'un autre puisse trouver quelque chose de plus vrai que ce que j'ai écrit » (2). Et pourtant, après ces énergiques déclarations, il se ravise et avoue qu'étant homme, il ne possède pas le charisme de l'infaillibilité. Il est prêt à se soumettre à la décision d'un vrai concile œcuménique, même si cette décision doit être contraire à ce qu'il vient d'enseigner (3). Ailleurs, il se refuse à donner l'épithète d'hérétique à l'Eglise romaine et veut qu'on désigne les Latins par les termes de *dissidents* et de *séparés* (4). Il laisse clairement enten-

(1) *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, *Œuvres complètes*, t. II, p. 5.
(2) *Ibid.*, p. 261.
(3) *Ibid.*
(4) T. III, p. 15 et 95 ; t. IV, p. 206.

dre que, pour lui, la question de la procession du Saint-Esprit n'est pas encore définitivement résolue et que, s'il défend la thèse photienne, c'est pour prendre le parti qui lui paraît le plus sûr. Du côté des dissidents, la question n'est définitivement tranchée que pour les polémistes fanatiques, d'autant plus acharnés à affirmer leur conviction qu'ils sont plus bornés et moins au courant du problème, et qu'ils ne veulent de l'union avec les Latins à aucun prix. Nous trouvons en Barlaam polémiste antilatin à peu près la même attitude d'esprit que chez Georges Scholarios. Il croit être dans le vrai. Il en est même certain jusqu'à un certain point, mais pas au point d'être immunisé contre toute crainte d'erreur. Aussi ne faut-il pas être étonné qu'il parle çà et là de la procession du Saint-Esprit avec une liberté qui étonne le croyant catholique. C'est ainsi que, dans son second discours en Avignon, il propose de faire l'union sur les bases suivantes : On confessera en Dieu l'unité d'essence et la trinité des personnes. Quant à la procession du Saint-Esprit, ce sera une question dont les doctes de chaque côté pourront discuter librement sans qu'on en fasse une cause de division. Les Grecs reconnaîtront à l'Église romaine l'honneur qu'ils lui accordaient au temps de l'union conformément aux lois impériales et aux canons des saints Pères. De leur côté, les Latins confirmeront à l'Eglise orientale et spécialement au patriarcat de Constantinople et au basileus les anciens droits sanctionnés par la coutume ou fixés par les lois impériales et les canons (1). Au fond, le Calabrais, au moment où il compose ses opuscules antilatins, n'est pas loin de considérer la procession du Saint-Esprit comme une question libre. Il est sans doute fermement attaché à la thèse photienne, comme il ressort de la profession de foi que nous avons recueillie tout à l'heure de sá bouche. Mais sa conviction n'exclut pas absolument l'hypothèse qu'il qu'il pourrait peut-être se tromper. Cette légère crainte se

(1) *P. G.*, t. CLI, col. 1339-1340 : « De processione Spiritus sancti non dividamur ab invicem, sed sapientes quidam nostri cum vestris disputent de hac quaestione, si volunt. Communiter vero non haberemus propter hoc divisionem, sed tenete vos quod vultis de isto, et nos similiter, et non damnemus propter hoc alterutrum, sed factum sit tantum. » La *P. G.* ne donne que des extraits d'une traduction latine des deux λόγοι συμβουλευτικοί prononcés par Barlaam à Avignon. On trouvera ces deux discours au complet dans le texte original dans le *Vatic. graec.* 1110, f. 94 v-110 v., et fol. 110 v-116 v.

fait jour dans la prière que M. Joseph Schirò a publiée récemment d'une manière assez défectueuse et avec une traduction assez lointaine du sens de l'original pour qu'il soit utile d'en redonner ici et le texte et la traduction (1).

Ce petit morceau se lit sous une double rédaction dans deux manuscrits vaticans de la première moitié du XIV[e] siècle, par conséquent contemporains de Barlaam, et dont l'un est peut-être de sa main, à savoir de *Vaticanus graecus* 1106, f. 50 v et le *Vatic. graec.* 1110, f. 78 v-79 r. Il vient, dans les deux manuscrits, après la même pièce : l'opuscule VIII[e] sur la procession du Saint-Esprit contre les Latins dans l'énumération donnée par Fabricius (*Bibliotheca graeca*, l. cit.), dont le titre est ainsi conçu : *Réfutation de la lettre qui lui fut envoyée par les légats du pape* (2) ; et il y est suivi des *Solutions aux difficultés proposées par le très savant Georges Lapithe* (3), autre opuscule du Calabrais. Dans le cod. 1106, la prière en question se présente sous cette forme sans la moindre rature :

« Προάναρχε Λόγε Θεοῦ, εἰ μὲν ὀρθῶς τοῦτο γέγραφα καὶ τῆς ἀληθείας ἅπτομαι, καὶ τῷ ὄντι, ὥσπερ αὐτός, οὕτω καὶ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐκ μόνου τοῦ σοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι, οὐ μέντοι καὶ ἐκ σοῦ, ἐμοὶ μὲν ἀντὶ τούτων ἁμαρτημάτων βράβευσον ἄφεσιν, καὶ τὴν τοιαύτην δόξαν ἔτι μᾶλλον ἀμετάβλητον τῇ ἐμῇ ψυχῇ ποίησον, καὶ συναποθανεῖν αὐτῇ με ἀξίωσον· τοῖς δὲ λόγοις εἰς πάντα τὸν ἐξῆς χρόνον τὸ εὐδοκιμεῖν δώρησαι καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας εὐπειθεῖς ἀπέργασαι καὶ εἰς τὸ ὁμονοεῖν ἡμῖν περὶ τοῦτο πάντας περίστησον. Εἰ δὲ αὐτὸς μὲν τῆς ἀληθείας ἀποπεπλάνημαι, ἀληθὲς δ' ὑπάρχει ὡς τὸ παντοκρατορικόν σου Πνεῦμα ὥσπερ σόν, οὕτω καὶ ἐκ σοῦ ἔστιν, ἐκ Πατρὸς διὰ σοῦ καὶ κατὰ τὴν ὑπαρκτικὴν πρόσοδον προερχόμενον, καὶ ὥσπερ ἕνα αἴτιον καὶ μίαν ἀρχὴν σέ τε καὶ τὸν σὸν Πατέρα ἐπαγόμενον, ἐμοὶ μὲν σύγγνωθι, φιλάνθρωπε δέσποτα, τῆς ἀγνοίας, καὶ τῆς τοιαύτης μὴν κακοδοξίας πρὸ τοῦ τέλους ἀπάλλαξον, τοὺς δὲ λόγους αὐτοὺς ἀφανισμῷ παντελεῖ παράδος, ὅπως μηδενὶ δι' αὐτῶν τοῦ τηλικούτου κακοῦ αἴτιος γένωμαι. » (4).

Ce qui peut se traduire ainsi :

« Verbe de Dieu antérieur à tout commencement, si ce que

(1) *Archivio storico per la Calabria*, t. VIII (1938).

(2) Ἀνασκευὴ εἰς τὴν πεμφθεῖσαν αὐτῷ ἐπιστολὴν παρὰ τῶν πρέσβεων τοῦ Πάπα. Incip. : Ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς μία εἰσὶν ἀρχή... Cf. *P. G.*, t. CLI, col. 1251 C.

(3) Λύσεις εἰς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἀπορίας παρὰ τοῦ σοφωτάτου Γεωργίου τοῦ Λαπίθου.

(4) *Cod. Vatic. graecus* 1106, (1[re] moitié du XIV[e] s.), fol. 50 v.

je viens d'écrire est orthodoxe et si je tiens la vérité; si vraiment, tout comme toi, ton Esprit tout-saint tient son être de ton Père seul, et non aussi de toi, accorde-moi, en retour, la rémission de mes péchés, et rends plus inébranlable encore en mon âme cette croyance et fais-moi la grâce de la garder jusqu'à la mort. Quant à mes écrits, fais qu'ils obtiennent auprès des générations futures l'estime qu'ils méritent; rends dociles les contredisants et amène tous les dissidents à s'accorder avec nous sur cette question. Mais si je viens de m'égarer loin de la vérité, et s'il est vrai que ton Esprit tout-puissant vient de toi, tout comme il est tien, procédant du Père par toi aussi selon la procession existentielle (et éternelle) et amenant avec soi toi et ton Père comme un seul auteur et un seul principe : à moi, Seigneur très bon, fais grâce de mon ignorance et délivre-moi de cette fausse croyance avant ma mort; et mes traités, livre-les à une destruction complète, pour empêcher que par eux je devienne pour d'autres cause d'un si grand mal. »

Evidemment nous avons ici l'écho d'une âme loyale, uniquement préoccupée d'arriver au vrai, qui croit bien ne pas se tromper mais qui n'en est pas tellement assurée qu'elle ne redoute l'erreur. On peut dire que Barlaam a été exaucé sur la double demande qu'il a adressée au Verbe de Dieu : il a été délivré de sa fausse croyance avant sa mort, et ses opuscules sont restés jusqu'ici ensevelis dans le linceul des manuscrits. De nos jours, si quelqu'un les tire de là, ils ne risquent pas de faire du mal à qui ce soit; car, comme nous l'avons dit plus haut, sa documentation patristique est vraiment trop lacuneuse et trop unilatérale, son exégèse des textes scripturaires trop superficielle, sa scolastique trop inopérante pour pouvoir faire des conquêtes. Mais le futur éditeur de ces petits traités fera bien de dresser un inventaire complet des sources manuscrites; car nous savons par Grégoire Palamas et par Barlaam lui-même que la première édition causa quelque surprise et quelque scandale, et que l'auteur revisa son œuvre pour en effacer ce qui avait fait l'objet des critiques de Palamas. Voici, en effet, ce que nous lisons à la fin de la lettre du Calabrais à ce dernier, que M. Schirò a publiée récemment sous le N° VI : « Que ta sainteté sache qu'elle n'a pas vu nos traités (dans leur état actuel). C'est par une fois, et par deux, que nous les

avons repris dans la suite pour en faire disparaître ce qui t'avait choqué, et nous n'y avons rien laissé qui puisse être occasion de scandale même pour ceux qui les ont attaqués avec une pareille fougue » (1).

La question se pose maintenant de savoir si, parmi les passages ainsi corrigés, se trouve la prière qu'on vient de lire. Nous en possédons, en effet, comme nous l'avons dit, une seconde rédaction avec surcharges et ratures dans le *Vaticanus* 1110, f. 78 v. Le texte en est inchangé jusqu'à : περὶ τοῦτο πάντας περίστησον, à l'exception des mots εἰ μὲν du début, qui sont remplacés par ἐπείπερ (ἐπείπερ ὀρθῶς ταῦτα γέγραφα). C'est ἐπείπερ est de la même main, et sans rature, que le reste du manuscrit. La différence de sens entre εἰ μὲν et ἐπείπερ n'est pas tellement grande, vu le parfait γέγραφα, qui suit. D'un côté nous avons : *S'il est vrai que j'ai écrit ces choses conformément à l'orthodoxie et que je suis dans la vérité;* de l'autre : *Puisque ce que je viens d'écrire est orthodoxe et que je suis dans la vérité.* La nuance, quand même, n'est pas négligeable. Il est évident que la leçon εἰ μὲν s'accorde mieux avec ce qui suit que la leçon ἐπείπερ. Aussi, l'on peut se demander si ἐπείπερ n'est pas une correction, bien qu'il n'en paraisse rien dans le manuscrit. Ce qui est sûr, c'est qu'après περίστησον le manuscrit, qui contenait exactement le même texte que le *Vatic.* 1106 — on le constate par les quelques lettres encore lisibles, qui n'ont pas été complètement effacées (f. 78 v in fine-fol. 79 r.) — a reçu d'abord une surcharge sur les premières lignes qui suivent pour substituer au texte primitif le texte suivant :

Σὺ γὰρ ὁ τὰ διεστῶτα συναγαγὼν εἰς ἑνότητα καὶ τῆς ἑνοποιοῦ εἰρήνης αἴτιος καὶ ὑποστάτης καὶ χορηγός · καὶ πρὸς σὲ πάντες διὰ σοῦ ἀνατείνονται τῇ ἀκαταλήπτῳ φιλανθρωπίᾳ : Car tu es celui qui rassemble dans l'unité ce qui était séparé; tu es le principe et le soutien et l'auteur de la paix unificatrice, et c'est vers toi que par toi et

(1) « Πλὴν ἴστω ἡ σὴ ἁγιότης, ὅτι οὐ τεθέασται ἡμετέρους λόγους · ἅπαξ καὶ δὶς μεταλαβόντες ὕστερον καὶ ταῦτα ἅ σοι προσέστη ἐξεβάλομεν καὶ οὐδὲν ἕτερον ἐν αὐτοῖς εἰάσαμεν ὃ ἂν κίτιον σκανδάλου καὶ τοῖς ἄγαν αὐτῶν τῇδε ἐπιλελημμένοις γένοιτο. » G. Schirò, *Archivio storico per la Calabria*, VI (1936), p. 324. Nous modifions la lecture de Schirò : καὶ τοῖς ἄγαν τῶν τῇδε ἐπιλελησμένοις, à laquelle nous ne trouvons aucun sens. De ces corrections Palamas lui-même témoigne en plus d'un endroit de ses écrits, par exemple dans la lettre qui se lit au *cod. Coisl. 100*, f. 90 : « Τὸ μὲν τῆς δυαρχίας ἐκ μέσου γέγονεν · ἐξεκόπη γὰρ τῶν λόγων τοῦ φιλοσόφου. »

par l'effet de ta bonté incompréhensible tous lèvent leurs mains suppliantes ». Puis ce qui restait de la finale a été raturé. La surcharge et la rature paraissent bien être d'une autre main que le début de la prière. Cette prière ainsi modifiée et raccourcie a passé ensuite dans d'autres manuscrits, sans aucune rature, sous le nom de Barlaam. Nous la trouvons, par exemple, dans le *Vatic. graec.* 841, du XV^e^ siècle, f. 173 r. » (1).

Il ne semble pas que, dans ses premières critiques, Palamas ait visé la prière en question. Il déclare n'avoir censuré que l'opuscule où Barlaam fait aux Latins la concession purement théorique qu'on pourrait admettre deux principes, dont l'un dépendrait de l'autre, sans compromettre le dogme de la monarchie divine (2). Mais il est sûr que, dans la suite, après l'ouverture de la controverse sur les hésychastes, il l'attaqua aussi sur la fameuse prière telle qu'on la lit dans le *Vaticanus* 1106, et s'en servit comme d'un argument pour prouver que le Calabrais avait nourri le dessein de catholiciser l'Eglise orthodoxe (3). Il y a lieu, dès lors, de se demander si la correction dont témoigne le *Vaticanus* 1110 n'a pas été opérée par Barlaam lui-même, ou sur son ordre, par l'un de ses scribes. Impossible pour le moment de donner à cette question une réponse décisive; mais il est très probable que l'auteur responsable de la seconde rédaction est Barlaam lui-même. Une main *orthodoxe* eût sans doute supprimé tout le morceau au lieu d'inventer péniblement une nouvelle finale.

---

(1) Nous devons ce renseignement à l'obligeance de M. Ciro Giannelli, scriptor à la Bibliothèque vaticane.

(2) Voir la première lettre de Palamas à Acindyne dans le recueil de Porphyre Ouspenskii : *Vostok Khristianskii. Athos*, ed. Syrkou, p. XXXIII-XXXIV et 710-712 : καὶ αὐτὸς δ᾽οἶκαθεν ἀποδεικνὺς τὸ τῆς δόξης ταύτης ἀσφαλὲς, προσκατασκευάζει λέγων · σῴζεται γὰρ οὕτω τὸ τῆς μοναρχίας δόγμα. » Dans sa réplique à la lettre de Barlaam (le n° VI publié par Schirò) Palamas tire avantage de ces corrections opérées par le Calabrais dans ses traités, d'après son propre aveu. Il déclare n'avoir censuré qu'un tout petit morceau, laissant à d'autres le soin de relever le reste : πρὸς ἓν δὲ καὶ τοῦτο μορίον σχεδὸν τοὐλάχιστον, οὐκ ἀντιτεταγμένον ἀλλ᾽ ἠπορηκότα καὶ ἠρωτηκότα · τὰς ἀντιθέσεις ἑτέροις ἀνεθέμεθα προσώποις. » Il ajoute : « Τίνος ἕνεκεν, ὡς αὐτὸς φῄς, ἐκβέβληκάς σου τῶν λόγων ἐκεῖνο, εἰ μὴ τὴν χείρω καὶ αὐτὸς περὶ αὐτοῦ δόξαν εἴληφας ; Cf. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XIII (1914), p. 45.

(3) D. Stanisolae, *op. cit.*, p. 17, a publié la finale de la prière telle que la cite Palamas dans le premier discours de la troisième triade contre Barlaam, *cod. Coisl.* 100, f. 198 v. : Παράδος γάρ, φησί, ἀφανισμῷ παντελεῖ τοὺς τοιούτους λόγους. Λόγε προάναρχε, εἴπερ καὶ ἐκ σοῦ ἐστι τὸ σὸν Πνεῦμα, ἓν αἴτιον καὶ μίαν ἀρχὴν σέ τε καὶ τὸν Πατέρα ἐπαγόμενον, ὅπως μηδενὶ δι᾽ αὐτῶν τηλικούτου κακοῦ αἴτιος γένωμαι, κἀμὲ τῆς τοιαύτης κακοδοξίας πρὸ τοῦ τέλους ἀπάλλαξον. »

Date de la mort de Barlaam

Presque tous ceux qui, jusqu'ici, ont écrit sur Barlaam, le font mourir en l'année 1348, c'est-à-dire après six ans d'épiscopat sur le siège de Gerace. Un érudit italien, Francesco Lo Parco, a cependant démontré, voilà trente-cinq ans, qu'il fallait accorder au Calabrais deux ans de vie de plus et placer sa mort en 1350 (1). Mais, comme il arrive souvent en ces matières, sa découverte est restée inaperçue (2). Profitons de l'occasion pour la rappeler.

Le principal tenant de l'année 1348 est Ughelli, dans son *Italia sacra*, Venise, 1721. C'est de lui que dépendent les spécialistes des listes épiscopales, Gams et Eubel (3), auxquels on se réfère habituellement. Mais Ughelli a ignoré deux monographies parues après son œuvre, à savoir la *Calabria illustrata* du capucin Fiore (4), et les *Biographies des évêques de Gerace*, de Pasqua. Fiore nous apprend que deux évêques du nom de Barlaam occupèrent le siège de Gerace dans la première moitié du XIV[e] siècle : le premier, de 1303 à 1312, pendant douze ans; le second, de 1342 à 1350, pendant huit ans. Pasqua, qui a utilisé des documents d'archives échappés à la destruction systématique opérée en 1467, lorsque l'église de Gérace passa au rite latin (5), et aujourd'hui malheureusement disparus, est en parfait accord avec Fiore. Il affirme que Barlaam succéda à Triphée en 1342, et qu'après sa mort, survenue en 1350, il fut remplacé par le moine basilien, Simon de Constantinople (6). Les deux érudits se sont ignorés l'un l'autre,

(1) Francesco Lo Parco, *Petrarca e Barlaam*, Reggio-Calabria, 1905, p. 62-65.

(2) Que de dates, par exemple, a rectifiées le P. Pargoire dans son *Eglise byzantine* de 527 à 847 sans profit pour beaucoup d'historiens qui l'ont suivi !

(3) Gams, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonne, 1873; Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, Munich, 1898.

(4) *Calabria illustrata*, t. I, p. 269 : « Sedit vero Barlaam hujus nominis secundus eodem Clemente VI pontifice, digne et laudabiliter episcopatu gesto, anno octavo (ab anno Christi MCCCXLII). »

(5) Cf. Rodota, *Storia del rito greco in Italia*, t. I, p. 419. En détruisant ces documents, on espérait conjurer tout retour au rite grec.

(6) O. Pasqua, *Vitae episcoporum Ecclesiae hieracensis ab Octaviano Pasqua episcopo conscriptae, illustratae notis a Josepo Antonio Parlao canonico pœnitentiaro, qui adjecit etiam ritam illorum qui ab* a. *MDXCI Octaviano successerunt.* Cet ouvrage ne fut publié qu'en 1755, à Naples, comme appendice aux *Constitutiones et acta synodi Hieracensis ab illust. et reverend. Caesare Rossi episcopo ce-*

l'œuvre de Pasqua ayant été écrite un siècle avant celle du P. Fiore, mais n'ayant été publiée que douze ans après. Il n'y a donc aucune raison de refuser crédit à ces deux auteurs.

Rome.

M. Jugie.

---

lebratae, à partir de la p. 225. A la page 270 on lit : Anno Christi MCCCL : Frater Simon Constantinopolitanus, eruditione Graecus, vitae instituto D. Basilii monachus... a Clemento VI pontifice Avenione episcopali dignitate ornatus et consecratus, mortuo Barlaam, viro integerrimo, in ejus locum est subrogatus ».

L'acrostiche spirituel de Théognoste (XIV^e^ s.?)

La Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν compte dans son abondant répertoire un acrostiche spirituel ainsi introduit : περὶ πράξεως, καὶ θεωρίας, καὶ περὶ ἱερωσύνης · ἧς ἡ ἀκροστιχὶς ἦδε · τοῖς ὁσιωτάτοις πατράσι, Λαζάρῳ, καὶ Βαρλαάμ. Θεόγνωστος πανευτελὴς ἀνάξιος τοῦ παντὸς κόσμου (1). C'est encore un de ces textes que devait reproduire le tome CLXII de la *Patrologie grecque* de Migne (2). K. Krumbacher-A. Ehrhard qui n'avaient pas eu accès à la *Philocalie* n'en ont rien dit dans leur *Geschichte der byz. Litteratur*. Personne ne lui a consacré la moindre notice et rares sont ceux qui l'ont lu (3). Sa lecture n'est pas une révélation, mais elle ajoute quelques lignes modestes à l'histoire littéraire.

I. — *La question littéraire*

La tradition manuscrite est particulièrement indigente. Elle ne compte, à notre connaissance, qu'une seule copie complète, de présentation identique à celle de l'édition et probablement à l'origine de celle-ci : le *Lavr. M. 54 (1745)*, postérieur au milieu du XIV^e^ s., fol. 855-869.

Le peu qui reste est formé d'extraits : *Oxon. Canon 16*, XV^e^ s., fol. 280-285 : chap. 1 et suiv.; *Lavr. K. 3 (1290)*, XV^e^ s., fol. 10-11 : chap. 73; *Lavr. A 38 (1528)*, XVI^e^ s., fol. 77-82 coïncidant probablement avec *Oxon. Canon. 16* : le nombre de pages est sensiblement égal; le morceau qui suit est un extrait de Macaire, de part et d'autre.

Un court florilège du *Vatic. gr. 470*, XIV^e^ s., contient une péricope Θεογνώστου qui porte sur l'expression κολάζειν appli-

(1) Edition de Venise, 1782, 499-511 ; réédition de Ath. Tzelates, Athènes, 1893, I, 355-365.

(2) Nous avons signalé récemment ici même un autre exemple, l'œuvre de Pierre Damascène, XXXVIII, 1939, 257 et suiv.

(3) V.g. I. Hausherr : *Gregorii monachi Cyprii de theoria sancta*, *Orientalia christiana Analecta*, 110, Rome, 1937, 65, note 1.

quée au châtiment des pécheurs par Dieu. Le début présente des affinités avec le ch. 47 de notre acrostiche. Mais le style est bien plus soigné, d'une époque peut-être très ancienne (1). On doit le laisser de côté.

Il appert de cette liste des témoins qu'aucun ne remonte plus haut que la fin du XIV^e siècle ou plus sûrement le commencement du XV^e; en outre que, dès cette dernière date, il circule des *excerpta* de l'opuscule. La constatation est à retenir pour la détermination de l'auteur.

Le texte imprimé offre des anomalies : les unes communes aux deux éditions; les autres, constituées par des différences entre elles.

Au lieu des soixante-dix-neuf chapitres promis par la phrase acrostiche, on n'en a que soixante-quatorze : les cinq dernières lettres de κόσμου ne sont pas utilisées. Encore le ch. 26 : Μαχόμενος qui interrompt la série est-il un intrus. Il correspond au n° 25 de la Centurie de Jean de Carpathos aux moines de l'Inde (2) et ne s'en distingue que par six ou sept variantes absolument insignifiantes. Conjecturer là un plagiat de Théognoste (3) se raccordant primitivement par exemple au μ de κόσμου et accidentellement décalé, c'est donner dans l'arbitraire. Le chapitre 74 présente trop nettement la forme d'une conclusion pour supposer une suite. L'interpolation peut provenir du voisinage dans un même codex des œuvres des deux auteurs, surtout en extraits (cf. v. g., *Laur. A 38;* noter de même la proximité des chiffres : 25 et 26).

L'écrit se réduit en conséquence à soixante-treize numéros, en retenant le chap. 74, comme il le faut, malgré les quelques suspicions qu'il peut éveiller. En effet, il y intervient un troisième personnage — en sus de Lazare et Barlaam — un certain

(1) *Vatic. gr. 470,* fol. 184 r-v et non pas 184 v-185 comme écrit le catalogue *Incipit :* χρὴ γινώσκειν ὅτι τὸ θεῖον φύσει ὂν ἀγαθὸν κολάζει οὐδένα; *des. :* καὶ εἰς ἀναστολήν τῆς κακίας. Le passage semble inédit. A-t-il été tiré d'un ouvrage, n'est-il qu'une glose comme le suggère l'incipit ? Je ne sais. Le R. P. Loenertz O. P., a bien voulu me transcrire ce texte. Qu'il en soit ici remercié.

(2) P. G., LXXXV, 1842-1843; n° 23 dans la version latine de J. Pontanus, *ibid.*, 795 C-796 A. Le P. M.-Th. Disdier a produit de bonnes remarques sur cette traduction, *Jean de Carpathos, Echos d'Orient,* XXXI, 1932, 284 et suiv.

(3) On ne songera même pas à contester l'authenticité carpathienne du morceau : il accuse le penchant bien connu du mystique à la démonologie; il se trouve dans la traduction de Pontanus, vraisemblablement tributaire du *Monac. 493* du X^e s. La tradition manuscrite de Théognoste n'a pas de pareils titres d'antiquité.

Pisénios : σημειωτέον σοι, ὦ Πισήνιε, un hapax de l'onomastique byzantine, si la leçon est garantie ; le ton de l'entrée en matière a un peu l'air d'être celui d'une scholie ; le sujet tranche sur le contexte, on y explique un rite (pourquoi les oblats restent-ils découverts après le symbole), tandis que le reste s'attache plutôt au côté moral. Néanmoins la langue, à l'exception de ἁγιάζεσθαι qui vient pour la première fois, est bien de Théognoste. En laissant tomber ce paraphe, l'acrostiche deviendrait παντοκ, mais nous n'en serions pas plus avancés. De toute façon, il demeurerait incomplet comme il le fut très probablement dès l'origine.

Ces remarques touchent le texte des deux éditions. Celles-ci à leur tour ne s'équivalent pas de tout point : dans la première, l'acrostiche se déroule normalement. La seconde l'interrompt par deux corrections. Le lourd ἴσθι μύρμηκα σεαυτὸν ἔχων [3] y devient μύρμηκα σεαυτὸν νόμιζε ; ἴσως ἐπιθυμῶν [7] perd ἴσως. Ath. Tzélatés aura eu en vue des simplifications stylistiques : c'est très vraisemblable dans le premier cas ; la substitution de φωτοβολοῦντα [9] et ἀκτινοβολοῦντα [75] à ἀκτινοφωτοβολοῦντα le confirme.

Le traité ne se prête pas à une analyse rigoureuse. Les considérations peu liées sur la vie active et la contemplation sont coupées à trois reprises par des pensées sur le sacerdoce [13-21 ; 49-60 ; 70-74]. Le lemme περὶ ἱερωσύνης seul avertit du changement de thème, si l'on excepte la transition factice du chap. 49 : πάλιν περὶ... ἱερωσύνης ἡμῖν ὁ λόγος. L'unité d'auteur ne prête cependant pas à doute : l'ordre forcé des initiales en est une preuve, le type du vocabulaire et son homogénéité comme aussi celle de la doctrine en sont d'autres. Le lexique fournit de nombreuses répétitions caractéristiques, entre autres : θεῖον pour Dieu, πόθος et ἔρως pour l'amour de Dieu, ἐρὰν pour le désir, ἐπιτυχία pour le terme de l'ascension spirituelle ; les formes ἀστόχητος, ἐλπιζόμενα, ψιλός ; ἱεροτελεστία 'pour la messe etc...' ; à relever aussi une tendance à introduire des formes recherchées avec plus ou moins d'à-propos : θεόπλαστος [3] le résultat de l'humilité sentie (1) ; τελεσιουργεῖν [4] (2) ; μυσταγωγού-

(1) Sentie : ἐν πάσῃ αἰσθήσει et non πᾶσι ; cf. pour la même expression, ch. 75.
(2) Marc l'Ermite l'emploie un peu plus opportunément, *De his qui putant.*, n° 176, P. G., LXV, 157 B.

μενος [34]; ἀγγελόμορφος [18], θεογνωσία [43], τελεταρχία [18, 71] pour la messe, etc... Quant à la construction, elle est dans l'ensemble négligée, même en laissant à l'éditeur sa part.

De l'auteur, l'acrostiche et des suscriptions qui lui doivent ou non leur existence nous ont conservé le nom. La plupart des manuscrits l'appellent hiéromoine (notamment tous les extraits cités). Quand vivait-il ? Les codices apportent comme *terminus ante quem* le XV^e s. Le texte fournit des éléments passablement vagues : deux citations expresses [6, 73] marquées par un φησι et un ὥς τις ἔφησε τῶν ἁγίων. On doit y reconnaître Grégoire le Théologien (1) et Jean Damascène (2). D'autres passages dépendent directement ou indirectement de Grégoire de Nazianze (3), du pseudo-Macaire (4), de Palladius ou de recueils analogues (5), de Maxime (6). Par ailleurs, que d'autres réminiscences d'auteurs anciens dispersés au cours du petit livre et dont un inventaire minutieux ne tirerait pas à conséquence (7). Un fait est acquis : Théognoste a écrit au plus tôt un siècle après saint Jean Damascène, en mettant les choses au mieux. La coupure de la tradition manuscrite au XV^e siècle montre qu'on doit chercher près de cette date. L'inspiration mêlée de la doctrine souligne une œuvre d'assez basse époque.

Il n'est donc plus question de Théognoste d'Alexandrie (III^e s.) auquel Nicodème l'hagiorite pensait comme à une pure possibilité (8), pas davantage du partisan d'Ignace le patriarche

(1) *Oratio XX, P. G.*, XXXV, 1080 B. Le passage est arrangé et farci de manière à obtenir : [si]vis theologus fieri [simul ac contemplativus] per vitae probitatem ascende; per purgationem eum qui purus est adipiscere.

(2) *De fide orth.*, IV, XIII, P. G., XCV, 1144-1145. La citation est également libre : κατιὸν θύεται au lieu de κατέρχεται ; μεταβάλλεται au lieu de μεταποιοῦνται.

(3) Chap. 30; cf. *Orat.* XXXVIII, 12, P. G., XXXVI, 324 BC : Apathia remplace theoria.

(4) Le chap. 29 rappelle l'homélie XXX, P. G., XXXIV, 724 C avec une adaptation à l'apathie et à la contemplation.

(5) Le chap. 55 est presque sûrement une variante de l'histoire arrivée à Macaire, PALLADIUS. *Hist. Lausiac.*, XIX-XX, *P. G.*, XXXIV, 1059 AB. Au ch. 21, le cas du hiéromoine indigne, frappé de mort subite au moment du *Chéroubicon*, ne peut provenir que de quelque *Géronticon*.

(6) Le chap. 46 farde à peine un emprunt à MAXIME. *De caritate cent.* II, P. G., XC, 985 A.

(7) V.g., la métaphore très courante de l'oiseau pris au filet [27] ; l'image finale du ch. 29 rappelle Jean de CARPATHOS. *Centurie citée*, n° 3, P. G., LXXXV, 1838 omis chez Pontanus ; la comparaison des secondines [65] a du être assez commune aussi : citons au hasard JEAN LE SOLITAIRE. *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, trad. I. HAUSHERR. *Orient. christ. Analecta*, 120, Rome, 1939, 77, qui n'est pas du reste le créancier de Théognoste.

(8) Φιλοκαλία, de 1782, 599.

et son ambassadeur auprès de Nicolas I^er^ (1), auteur possible d'un panégyrique de tous les saints (2) et d'une homélie sur la Dormition conservée dans une copie du X^e^ siècle (3), ni enfin du grammairien homonyme du IX^e^ siècle (4). Les XIV^e^ et XV^e^ siècles qui feraient mieux notre affaire ont connu divers Théognoste : un métropolite de Kiev (1328-1353) (5), un évêque de Mocotinie (1420), un métropolite de Perge (vers 1430), un hiéromoine copiste de l'*Ambros. 455* du XV^e^ siècle (6). S'il nous fallait donner une préférence à une hypothèse, nous pencherions pour le hiéromoine Théognoste (distinct ou non du précédent) qui, de « maître de chambre », ἀπὸ τοῦ κελλίου, du patriarche Antoine, passa en 1394 au siège de Corinthe. L'acte de sa nomination (7) fait de ses vertus et talents un éloge que pourrait lui mériter en partie son opuscule. Aucun codex cependant ne semble porter μητροπολίτου au lieu de ἱερομοναχοῦ. Que l'on prenne donc la supposition à sa valeur. Pour les noms de Lazare, Barlaam et Pisénios, comme chacun s'en doute, on n'en peut attendre beaucoup de lumière.

II. — La pensée

L'acrostiche de Théognoste est formé, comme nous l'avons dit, de pieuses pensées sur la vie spirituelle et la dignité sacerdotale.

---

(1) P. G., CV, 855.

(2) *Ibid.*, 850. Cette pièce se rencontre déjà dans un codex du IX^e^-X^e^ siècle, le *Hieros. patr. 6*, fol. 175-178.

(3) *Paris. gr. 763*, fol. 8 v-11 r; elle a été éditée pour la première fois par M. Jugie, *Patrol. orient.*, XVI (1922), 457 sq. Voir aussi du même, *La vie et les œuvres du moine Théognoste, Bessarione*, t. XXXIV, 1918, 162 sq. Notre savant confrère y rapporte à l'ami d'Ignace les deux homélies. Il retient même, comme « plausible », une attribution analogue pour une acolouthie de la communion (*Mosq. syn. gr. 310*, XVI^e^ s., 183-187) éditée dans le *Grand Horologion* (éd. Athènes, 1891, 429-432). Quant à nous, nous ne trouvons pas d'indice ferme qui invite à la rapprocher de l'acrostiche. Le R. P. V. Grumel veut bien me signaler un copiste Théognoste à dater du X^e^ s. et dont il a trouvé la mention dans le Vat. gr. 2027. Voici la clausule : + ἐγράφη διὰ μοναχοῦ Θεογνώστου ἀπὸ μηνὸς ἰουνίου δεκάτῃ μέχρι μηνὸς ἰουλίου ιζ' ὁ πανδέκτης τοῦ θεοῦ κελεύοντος καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἔτους ,ζυξζ' ἰνδ. β' (= 959).

(4) K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Litter.*, 1897, 585-586.

(5) Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slav.*, Bruxelles, 1863, 90.

(6) Sur ces différents personnages, cf. M. Vogel et V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1909, 129-130.

(7) Miklosich et Müller, *Acta et diplomata, Acta Patriarcatus Constantinopolitani*, II, Vienne, 1862, 206-209; cf. Mgr Athénagoras, Ὁ θεσμὸς τῶν συγκέλλων ἐν τῷ οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ, Ἐπετηρὶς ἑταιρ. βυζ. σπουδῶν, VI, 1929, 104-105.

1° La *vie spirituelle,* dans ses lignes majeures, est comprise, analysée d'après les axiomes de ce que l'on a appelé la « spiritualité intellectualiste » (1). Cela ne promettrait rien de très nouveau, si ne venait brocher sur ce fond et le colorer un peu une préoccupation fort caractéristique qui met en mémoire un autre courant, celui du « surnaturel conscient » (2). Pour notre écrivain, en effet, l'ascension mystique ne débouche pas seulement, grâce à l'apathie, sur la prière pure et la contemplation; elle ouvre sur une sorte d'aperception de l'état de grâce et de la persévérance. Nous essaierons de noter plus bas les nuances susceptibles de préciser objectivement cette position, sans verser dans un procès de tendance.

Sur le plan général, Théognoste distingue avec la tradition les deux champs de la vie active et de la contemplation [3], celle-ci se dédoublant en formes supérieures et en formes inférieures. La vie active est régie par le λόγος ὀρθός (3) : la crainte y purifie l'âme par l'exercice des vertus, en deux mots, par l'εὐσέβεια et la συστολή (4). L'amour (πόθος) de son côté consomme la perfection (τελειοποιῶν) par l'habitus illuminatif (ἕξις φωτιστική), par le discernement et la contemplation supérieure [22].

La *vie active* vise à rétablir la hiérarchie dans le composé humain, la νοητὴ ὑποταγή. Ce point atteint, on se trouve soustrait au régime de la direction spirituelle dont le cadre est le cénobitisme (ἀνθρωπίνη ὑποταγή) [11]. On pressent là les préférences hésychastes de l'auteur. Ce qui rompt la hiérarchie intérieure, c'est la cause de tout péché, savoir l'ἡδονή [4], comme l'ont répété Evagre et Maxime (5). On n'en vient à bout que par l'humilité et la tempérance [4], les éléments mêmes de la définition évagrienne de l'apathie (6).

---

(1) I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale, Orientalia christiana periodica,* I, 1935, 114 et suiv.

(2) *Ibid.*

(3) Pour les origines lointaines du terme dans la spiritualité chrétienne, cf. entre autres, Clément d'Alex., *Stromat.*, II, 26, P. G., VIII, 1080 B. Pour son emploi chez Maxime voir v.g., *Centur. I de caritate,* 40, 92, P. G., XC, 968 C, 981 B.

(4) Συστολή, est le recueillement, avec une nuance de vigueur, de la sensibilité, du noûs, cf. Elie l'Ecdicos, *Capita alia,* 178, P. G., XC, 1441 C. Cependant Théognoste emploie d'ordinaire συστέλλειν dans les sens de se tenir à l'écart par réserve, se garder de, se priver de [5, 6, 14].

(5) Evagre, *Practicos,* I, 47, P. G., XL, 1233; Maxime, *Cent. II de caritate,* 41, P. G., XC, 997 B.

(6) Evagre, *Centur. supplem.* 3.

Théognoste n'analyse pas la genèse des *vertus*. Il s'attache plutôt à leur conditionnement mutuel, en fonction l'une de l'autre, dans l'âme déjà avancée. Preuve que, pour lui aussi, la vie active et la contemplation sont plus que les phases successives d'un progrès, les éléments qui intègrent simultanément un état complexe. « Tu ne réaliseras pas la nudité de l'esprit, ἀκτημοσύνη (1), ni l'apathie sans la charité, ni celle-ci sans la crainte et la prière pure, ni ces dernières sans la foi et l'ἀμεριμνία» [36]. On aura remarqué la place de la prière pure (l'auteur cependant il est vrai, n'en précise pas le degré : « pratique » ou « contemplative » proprement dite). Ailleurs la prière pure devient la « source des vertus : intelligence et douceur, charité et tempérance... [5]. La contemplation est la condition de l'accès à la charité [39]. La pureté (ἁγνεία) qui paraîtrait d'ordre surtout ascétique est garantie ou produite par toutes les vertus [37]. Bref, l'opuscule fournit avant tout une vue synthétique.

Dans le système des vertus, l'*humilité* s'accuse dans un relief à souligner. Elle indique chez celui qui la possède vraiment une possession parfaite de la πρᾶξις et de la γνῶσις ; elle le rend θεόπλαστος [3] ; les charismes n'ont de valeur que s'ils l'apportent avec eux [43] ; elle procure l'apathie [25], mais surtout elle peut suppléer l'apathie qui semblerait pourtant indispensable au salut : « Voici un propos étrange, ne t'en étonne pas. Si, par l'effet de penchants tyranniques, tu n'es pas parvenu à l'apathie, mais que l'heure de la mort te trouve dans un abîme d'humilité, tu seras élevé au-dessus des nues à l'égal de l'apathique. Car l'apathie a beau être formée de la réunion de toutes les vertus ; cependant la pierre précieuse de l'humilité est de toutes la plus belle » [62].

L'*apathie* synthétise au négatif le résultat de l'ascèse. Elle est constamment nommée dans le petit traité avec ses traits classiques. Ne retenons que les notations un peu plus significatives. Rien n'illustre mieux le prix de la grâce [30] de l'apathie que le chap. 32 : « Veux-tu que je t'indique une autre voie de salut ou plutôt d'apathie : ...ne demande pas l'apathie, indigne que tu es de ce don, implore laborieusement le salut et avec

(1) I. Hausherr. *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, traduction française et commentaire. *Revue d'ascétique et de mystique*, XV, 1934, 150, chap. 119.

lui tu recevras aussi l'apathie. Le salut ressemble à l'argent, l'apathie à l'or pur ». Aussi est-il dangereux d'y aspirer prématurément, mais Dieu ne la refuse pas à l'effort persévérant [30]. Acquise, elle divinise [25, 28, θεοποιοῦ, ἐνθέωσιν], elle est l'expression du pardon divin [8], le signe et le gage du salut, si du moins on l'entend comme une ferme garantie contre toute réviviscence de la passion et absence de chutes [23]. Encore n'est-elle jamais entièrement inamovible. Elle l'est dans ceux qui sont parvenus à l'amour parfait, la contemplation continue [29], dans la mesure de la fixité de cet état. L'inamovibilité est donc certainement conditionnelle dans la pensée de l'auteur. Ce qui a été dit de l'humilité [62] prouve par ailleurs que l'apathie n'est pas rigoureusement requise pour le salut. La même pensée apparaît sous une autre forme au chap. 43 : « demande à Dieu d'être délivré de la chair : ἐν ἀπαθείᾳ ἤ συμπαθείᾳ σφαλμάτων, τὸ ταπεινότερον. » Composées ensemble, les formules de Théognoste donnent en définitive une conception équilibrée, libre de toute exagération.

La *prière* est clairement distinguée en δέησις et προσευχή. Celle-ci retient pratiquement toute l'attention. Prise occasionnellement sous l'acception restreinte du Pater, semble-t-il [66], elle désigne presque toujours la « prière pure ». L'équation évagrienne : « théologie » = « oraison » (1) est visiblement adoptée. Les effets sont les mêmes : qu'il s'agisse de transporter hors du sensible [6, 29], d'unir à Dieu et d'introduire dans son intimité [69, 75], de produire la charité [5, 39] etc... La prière pure, en ce qui concerne le vocabulaire est décrite par les adjectifs courants ἀῤῥέμβαστος, ἀμετεώριστος, θεωρητικός, ἀδιάλειπτος, etc... L'union qu'elle opère est purement immatérielle : ἀΰλως... τὸν ἄυλον [75] suivant l'enseignement évagrien (2). Sur l'essence profonde de cette καθαρὰ προσευχή, point d'autres détails que cette définition jetée en passant : « sa beauté, c'est la fixation exclusive de l'esprit sur les paroles et les pensées » [5]. Sur la prière du cœur, rien, à moins qu'il ne faille la voir dans la finale du chap. 32 (3).

(1) I. Hausherr, *Le traité de l'oraison, l. cit.*, 34 et suiv.
(2) *De oratione* 66, *P. G.*, LXXIX, 1181 A.
(3) Ἔχε δὲ καὶ κρυπτὴν ὡς μάλιστα ἐργασίαν θεοῦ θεραπεύτριαν, καί τινων ἀποκρύφων πρὸς αὐτὸν μυστηρίων λόγους θεοποιοῦντάς σε, ἐν οἷς ᾄδεται ὁμοῦ τὸ θεῖον καὶ ἐπικάμπτεται : les expressions πρὸς αὐτὸν, ἐπικάμπτεται **semblent indiquer une prière.**

La *contemplation* dont la prière pure n'est qu'un aspect est nantie chez Théognoste d'un vocabulaire très varié : outre la petite monnaie des γνῶσις, θεωρία, θεολογία, ce sont ἐλλαμψις, θεά, ὄψις, καθορᾶν, ἐμφάνεια κατὰ διάνοιαν, κατὰ νοῦν, ἐνοπτρίζειν etc... L'effet d'intuition que produisent certains de ces mots, est mis au point par la doctrine. Il n'y a ici-bas de contemplation que « spéculaire » [5, 75]. L'ascension de l'esprit le mène successivement à la contemplation « des êtres », des créatures immatérielles, de la Trinité dans une certaine mesure [46]. Le noûs s'arrête à la ténèbre qui dérobe Dieu [Ps. XVII, 12; ch. 5]. L'objet de la contemplation « théologique » n'est pas bien creusé. Théognoste nous dit tantôt qu'il faut se contenter de refléter le Verbe plus accessible sans doute à cause de son incarnation : « μόνον δὲ ἐμπερίγραπτον Θεὸν Λόγον ἐνοπτρίζου, ὡς ἐφικτόν, ἀκτινοφωτοβολοῦντα τῇ θείᾳ φύσει [9] (1), tantôt trouve Dieu dans le reflet que ses attributs laissent dans son œuvre [35]. Il n'essaie pas de hiérarchiser ces aspects. Nulle part, on ne peut lui soupçonner la tentation de glisser dans la vision. Malgré toutes les prérogatives qu'elle partage avec la prière pure, bien qu'elle présage le salut et contienne le royaume de Dieu [10, 12] la contemplation reste fort limitée, l'union de l'âme avec le corps étant un inéluctable obstacle à la « compréhension » parfaite de l'objet [65]. Enfin ni l'hésychasme du début du XIV^e^ siècle, en général, ni le palamisme en particulier n'ont marqué d'empreinte sur ce chapitre de la pensée de Théognoste. C'est assez remarquable, si toutefois notre datation est fondée.

Il est frappant de constater avec quelle facilité Théognoste rapproche de l'état de perfection non seulement la préparation habituelle à la mort, mais l'attente, le désir, l'imploration de celle-ci [1, 2, 12, 19, 27, 64, 69, 75]. N'est-ce pas en effet là la consommation de l'apathie. Mais il y a plus. Dans la contemplation, le νοῦς prend mystérieusement connaissance de sa prédestination : « Et si par la pratique attentive de la prière pure qui unit immatériellement à Dieu l'esprit immatériel, tu es arrivé à voir, comme en un miroir, le sort qui t'attend à la fin de cette vie (recevant pour ainsi dire les arrhes de l'Esprit et

(1) Sur la contemplation du Christ comme Verbe, κατὰ τὴν τοῦ Λόγου ἐπίνοιαν, cf. Evagre, *Lettre 8* du pseudo-Basile, 7 P. G., XXXII, 257 B.

entrant en possession du royaume de Dieu ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ), ne supporte pas d'être délivré de la chair sans avoir prévu la mort mais prie instamment pour obtenir cette faveur et aie bon espoir de l'obtenir à l'approche de la mort... » [75, cf. 24]. Que doit-on entendre par là ? C'est ce qu'il faut demander au contexte général.

L'ensemble de la doctrine semble pouvoir se résumer ainsi en quelques propositions simples : quiconque a réalisé une apathie au moins relative et est parvenu à la contemplation doit normalement prendre conscience, dans un sentiment vif et infaillible, de son salut. Ce sentiment absolument requis existe dès là que l'âme se saisit en état d'apathie et de contemplation. Ces deux derniers éléments semblent constituer, en bonne partie, les arrhes de l'Esprit, le royaume de Dieu sur lequel porte le sentiment.

Illustrons maintenant quelques aspects. D'abord le sentiment vif : πληροφορία. Le mot dont Diadoque de Photicé fit un usage si abondant (1) et qui est passé dans la tradition avec des acceptions plus ou moins faibles suivant les auteurs et les doctrines (2) est employé ici au sens fort si l'on excepte deux passages [18, 41] sur lesquels on pourrait discuter et qui ne concernent pas d'ailleurs notre sujet. Les formes ἀνενδοίαστος, ἀναμφίβολος qui servent à le qualifier à de multiples reprises le prouvent.

Ce sentiment est lié à la contemplation puisqu'on le désire avec elle [10] et surtout qu'on l'y trouve. Car c'est bien lui qu'il faut reconnaître dans des expressions telles que celles-ci où il n'est pas nommé expressément : « moyennant ces conditions, rien n'empêche de voir en esprit, dans l'état pur et dégagé du trouble de toute passion (cet état n'est autre que le complexe : apathie-prière pure-contemplation), celui qui est in-

(1) *De perfectione spirituali capita centum*, éd. J. E. Weis-Liebersdorf, Leipzig 1912 ; cf. index graecitatis. Pour le sens de ce terme chez Diadoque voir G. Horn, *Sens de l'Esprit d'après Diadoque de Photicé, Revue d'ascét. et de myst.*, 1927, 402.

(2) V.g. Basile, *epist.* 22, P. G., XXXI 289 C « conviction de la présence de Dieu » ; id., *Regul. brev. tract.* 296, P. G., XXXI 1289 C « persuation d'être purifié des péchés » ; Pierre le Chartophylax (Rhallis et Potli, V 372) : « la confiance de se confesser » à quelqu'un ; Syméon le Nouveau Théologien cité par K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig, 1898, 87 : « conviction d'être sauvé », etc.

visible à tous t'annonçant le salut par une connaissance de lui plus expressive (ἐκτυπωτέρας γνώσεως) [7] ou encore : « tu trouveras la perle très précieuse de ton salut, cachée dans la divine connaissance — comme dans la coquille — et t'annonçant la splendeur du royaume de Dieu » [10]. Ces textes valent en même temps pour marquer les rapports du sentiment vif avec l'apathie, comme d'autres encore : ch. 28 : « sans contemplation et sans apathie, ni arrhes de l'Esprit, ni sentiment vif »; de même chap. 42, très probablement; ch. 34 etc... L'auteur note encore que la γνῶσις requise n'est pas la sagesse mais une connaissance [εἴδησις], nette d'erreur, de Dieu et des choses divines [28], qu'une apathie partielle suffit [44].

Théognoste nomme rarement la πληροφορία sans les « arrhes de l'Esprit » ou le « royaume de Dieu ». Il ne s'explique guère sur le sens exact de ces mots. Nous croyons pourtant ne pas sortir du cercle de sa pensée en retenant qu'ils sont pour le fond identiques à l'état de perfection relatif (apathie, contemplation) et que la πληροφορία n'est que la prise de conscience des réalités désignées par eux.

« La πληροφορία ἀναμφίβολος qui sauve est donnée par l'Esprit » [24]. C'est une grâce. Il faut lutter pour l'obtenir de peur d'être surpris par la mort en état de péché [33].

On se tromperait beaucoup pourtant à trop insister sur le côté subjectif et infaillible de ce sentiment. Pour deux raisons : l'auteur d'abord contrôle par des critères objectifs la qualité du sentiment éprouvé, mieux sa réalité : le cœur et la conscience purs, la soumission des passions fondamentales, les larmes de consolation, la prière pure et sans distraction, l'attente sereine de la mort [33; cf. aussi 12]. C'est quelque chose d'analogue aux signes (du reste non infaillibles) que la théologie catholique apporte de l'état de grâce. Ensuite, Théognoste admet la déchéance toujours possible de l'état défini par ces signes, on l'a vu à propos de l'apathie.

Nous croyons, en conséquence, qu'il n'y a pas lieu de presser unilatéralement telle expression. Qu'on les prenne toutes ensemble. La pensée n'en sortira pas claire à souhait. Elle gardera même une note assez accusée de singularité. Cependant le théologien fera bien tout au moins de ne pas risquer une note théologique avant d'avoir mûrement soupesé les formules.

2° *La dignité sacerdotale.* Dans les chapitres relatifs à cette matière, Théognoste ne fait pas une théologie du sacrifice. Il ne touche qu'en passant les points doctrinaux : sa nature de sacrifice ; sa supériorité sur toute ascèse ou contemplation [71], sur toute psalmodie et oraison [72] ; ses fins [71]. En ce qui touche l'expiation, l'auteur invite le prêtre à célébrer pour lui en particulier (péchés passés, manquements présents, 15, 53, 72) : « offre d'abord pour toi en propitiation le saint sacrifice. Car qui se donnera de la peine et célèbrera pour toi après ta mort ? Sois prévoyant σαυτὸν ἐνταφίασον ἤδη καὶ προμνημόνευσον » [60]. L'impétration demande une conscience pure [72]. La consécration est formulée suivant les expressions damascéniennes [73]. Enfin la messe est prévue quotidienne [14].

La fonction sacrificielle du prêtre — la seule à laquelle s'arrête l'auteur — entraîne de graves obligations. Le sacerdoce ne confère pas le salut, qui est affaire d'humilité et de vertu. Il suppose la sainteté. La voie monastique commune ne rapproche pas moins de Dieu et pour beaucoup elle vaut mieux [57], on s'y relève plus facilement des chutes. La disposition essentielle du prêtre pour la réception de ce sacrement est l'apathie [13, 17, 20] du reste procurée et accrue par la communion [20] décrite dans les termes habituels : ἀνάκρασις etc... Ainsi le raccord apparaît parfaitement visible entre l'ensemble du système spirituel et la doctrine sur les vertus sacerdotales.

Conclusion

En résumé, Théognoste reste fidèle à la tradition contemplative intellectualiste. L'influence des Sinaïtes comme de leur postérité plus ou moins directe, l'hésychasme, ne se traduit guère chez lui. Telle est la place qu'il occupe dans les écoles, si l'on peut employer ce terme.

Pour la doctrine en elle-même, on retiendra surtout l'expérience intime de la prédestination, l'importance reconnue au facteur sacramentel dans la synthèse spirituelle, la modération enfin des principes concernant l'apathie et la contemplation.

J. Gouillard.

Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius

On ne croit plus aujourd'hui — le mérite en revient tout d'abord au P. Lapôtre et à Mgr Amann — que Jean VIII a excommunié Photius après le retour des légats romains pour cause de faux et de désobéissance. Mais un malaise subsiste du fait que les pièces officielles envoyées par lui à Constantinople pour la reconnaissance du patriarche se trouvent étrangement défigurées dans la traduction qui en fut faite au concile byzantin qui les reçut. Comment expliquer cette différence ? à qui l'attribuer ? Question certes depuis longtemps posée, depuis longtemps résolue aussi, mais que le progrès des études photiennes place dans un jour nouveau, qui oblige à la reconsidérer.

Les pièces pontificales de Jean VIII concernant le rétablissement de Photius sont : ses lettres à l'empereur, au patriarche, au synode, le Commonitorium donné aux légats, la lettre aux ignaciens (1). Toutes, sauf la dernière, sont dans les actes du concile. Les pièces lues au concile, à l'exception du Commonitorium, existent en latin dans le Registre de Jean VIII. La plus élémentaire comparaison entre les deux textes révèle, malgré la marche identique de la composition, des différences capitales qui vont jusqu'à l'opposition. Puisqu'elles sont la matière de notre problème, nous allons de nouveau les faire ressortir.

Dans la recension romaine, le pontife veut bien céder aux circonstances, mais à des conditions fermes et précises.

Bien entendu, et cela était spécifié, la reconnaissance de Photius ne devait pas être interprétée comme une abrogation du concile qui l'avait condamné en 869. Le canon interdisant l'élection d'un laïque au patriarcat était formellement maintenu, et la dérogation présente en faveur de Photius n'avait pour motif que le bien supérieur de la paix. Il fallait aussi accueillir les évêques, prêtres et clercs promus par Ignace, et rendre à chacun son siège. De plus, le nouveau patriarche devait restituer

(1) Tous ces documents se trouvent dans les *Monum. Germaniae historica*. Epistolarum tomi VII pars prior, Berolini 1912. p. 166-190, dans leur double recension quand il y a lieu.

à l'obédience romaine la Bulgarie qui en avait été injustement arrachée. Photius était averti qu'en faisant des ordinations pour la Bulgarie ou en envoyant le pallium aux évêques qui se trouvaient dans ce pays, il encourrait l'excommunication.

Mais si attaché que fût le pontife à cette revendication, il y avait une exigence primordiale qui la primait, et qui primait tout le reste. Le restitution de Photius mettait en jeu le triple intérêt de la foi, de l'honneur, de la justice : celui de la foi, car Photius avait accusé l'Église Romaine d'hérésie au sujet de la procession du Saint-Esprit; celui de l'honneur, car l'Église Romaine avait été par lui vilipendée, et le saint pape Nicolas, excommunié; la justice enfin souffrait de voir l'intrus, malgré les anathèmes dont il était chargé, jouir paisiblement du siège autrefois usurpé. Pour toutes ces raisons que Jean VIII n'expose pas, mais qui ressortent de la situation et des préambules où il justifie sa conduite par les exemples des papes antérieurs, il fallait que la reconnaissance de Photius, qu'appelait seul le bien de la paix, eût une compensation dans un acte public où le patriarche demanderait pardon de sa faute. De la sorte, le scandale serait conjuré, les principes supérieurs seraient sauvegardés, et la papauté sortirait de la crise sans diminution de son prestige. Cette exigence d'une satisfaction solennelle vient au premier rang des conditions exigées par Jean VIII dans les deux lettres principales qui concernent cette affaire, celle à l'empereur et celle à Photius, et dans cette dernière elle revêt un caractère d'insistance des plus frappants. Qu'on en juge : [*si*] *satisfaciens coram synodo misericordiam secundum consuetudinem postulaveris ac si evidenti correctione utaris... et si, quia spiritualis filius noster Basilius Christianissimus imperator apud nos pro te multis precibus intervenit, omnes uno voto uno consensu et una concordia in tua restitutione convenerint, veniam pro pace sanctae Constantinopolitanae ecclesiae tibi concedimus* (1). La pensée de Jean VIII, la première tout au moins, n'a donc pas été, comme d'aucuns semblent le croire, de faire de la reconnaissance de Photius une sorte de marché, où la Bulgarie servirait de monnaie d'échange, le coup d'éponge étant passé sur tout le reste. Bien au contraire. Le pape paraît

(1) *Op. cit.*, p. 184.

avant tout préoccupé du problème moral et spirituel de la question, et Mgr Amann a fort bien défini l'idée générale et la portée des documents pontificaux dans les lignes suivantes : « Toute regrettable qu'elle soit, la réintégration de Photius peut être acceptée, puisque en fait elle est réclamée par une grande partie de l'Église orientale et qu'elle est un moyen d'y ramener la paix ; mais il reste bien entendu que l'acte du siège apostolique est un acte de miséricordieuse condescendance, qui laisse intacte l'autorité du VIII[e] concile ; cette miséricorde, Photius s'en rendra digne en témoignant publiquement de son regret, en demandant pardon de quelque manière » (1). Peut-être le docte historien n'a-t-il pas assez souligné que la réparation de Photius est présentée comme une condition, condition préalable de sa reconnaissance par le Pape. Rien de plus clair donc que les intentions et l'état d'esprit de Jean VIII quand il se résolut à opérer cette *sanatio in radice* dont avait besoin le successeur d'Ignace.

Or, tout cela a disparu dans la recension constantinopolitaine des lettres de Jean VIII, et non seulement disparu, mais a fait place à des sentiments et à des dispositions d'une nature tout opposée. Photius n'est plus un coupable à qui l'on consent à pardonner, s'il demande pardon : c'est un prélat plein de sagesse et de vertu, pour qui il n'est point assez d'éloges. Son rétablissement sur le siège de Byzance est présentée comme la réparation d'une injustice : on ne fait que lui rendre son bien et son droit en lui rendant ce siège : « *Tu nous as écrit que la très sainte Église de Dieu des Constantinopolitains s'est accordée à ton sujet et s'est unie à toi, et que tu as reçu le trône dont tu avais été privé, et qui t'appartenait. De ces choses, savoir, au sujet de l'Église et de ton rétablissement sur le trône qui t'appartenait, nous avons rendu grâces à Dieu de toute notre âme et pouvoir* » (2). La demande de pardon que Photius devait faire est expressément écartée : « *Si ceux qui ont été déposés par un nombreux concile à cause de leur ordination par les Donatistes ou par Bonose sont reçus par un autre concile dans la liste des prêtres, pour que l'Église de Dieu ne soit pas déchirée, mais demeure pure et libre des schismes, ... combien plus,*

(1) Article *Jean VIII*, DTC, 606.
(2) Ἔγραψας ἡμῖν., MGH, *l. c.*, p. 182, l. 30 et suiv.

quand il s'agit d'hommes qui brillent par la foi orthodoxe et sont renommés pour la dignité de leur vie et l'exactitude de leur conduite..., ne faut-il pas les abaisser en les accablant sous le joug de la pénitence, mais les rétablir dans leur premier honneur ? » (1). Ce que Photius devra faire, est prié de faire, c'est de publier en plein synode la miséricorde de Dieu à son égard et la protection de la sainte Église Romaine, qui a coutume de venir en aide à tous ceux qui sont victimes d'une injustice : « *Nous prions ta fraternité qui sait imiter l'humilité du Christ, de ne pas refuser de publier devant le synode la miséricorde de Dieu envers toi, l'aide et la protection de la très sainte Église des Romains et la peine qu'elle a prise par charité et affection* (*pour toi*)... *Et comme c'est sa coutume de venir en aide à tous ceux qui souffrent l'injustice, toi aussi tu n'as pas été privé de son secours, mais avec l'aide de Dieu et son effort et combat à elle, tu as été rétabli sur ton trône* » (2). On devine aisément après cela quel sort sera fait au grand concile de 869, dont Jean VIII, dans la recension romaine de ses lettres, tenait tant à sauvegarder l'autorité. Il est complètement annulé : « *Quant au synode qui s'est tenu là* (à Constantinople) *contre ta piété, nous l'avons annulé et banni complètement et rejeté pour diverses raisons, et aussi parce que notre prédécesseur le bienheureux pape Adrien n'y a pas souscrit* » (3). Les autres demandes sont maintenues dans la mesure où elles n'entraînent aucune condamnation de la conduite antérieure de Photius. Ainsi l'interdiction d'élever des laïques sur le trône patriarcal est rattachée, non au concile abhorré de 869 et à Adrien II, mais au VII[e] concile œcuménique sous Adrien I[er]. De plus, la forme impérative a fait place à la forme rogatoire. La question bulgare est écartée de la lettre à Photius et se réduit à une prière dans celle à l'empereur. On trouvera dans la Patrologie Latine de Migne ou mieux dans Hergenröther une liste de changements moins importants. Ce qui a été dit ici suffit amplement à manifester l'opposition, la contradiction flagrante qui règne entre les deux recensions des lettres de Jean VIII envoyées au concile photien.

C'et état des sources pose un problème délicat : A qui et à

(1) Lettre aux empereurs ; *ibid.*, p. 172, l. 3 et suiv.
(2) Lettre à Photius ; *ibid.*, p. 184, l. 1 et suiv.
(3) *Ibid.*, p. 186, l. 3-8.

quoi attribuer les divergences fondamentales que nous avons soulignées ? Les historiens ecclésiastiques occidentaux n'ont pas été embarrassés. A tous, depuis Baronius, qui, le premier releva ces manifestes contradictions, jusqu'à Hergenröther et Héfélé, il a paru évident qu'il y a eu, dela part de Photius, une criminelle falsification des lettres pontificales. Photius, à l'insu ou avec l'assentiment coupable des légats — cela n'est pas formellement examiné et demeure obscur, et au reste importe assez peu —, a fait une fausse traduction des pièces apportées par les légats, pour les tourner à son avantage et à celui de son siège.

Ce dénouement du problème vient assez naturellement à l'esprit après ce que l'on sait du premier concile photien (861), où les envoyés pontificaux furent circonvenus et les lettres qu'ils portaient, falsifiées. Cette explication trouve son point d'appui historique dans la lettre que Jean VIII écrivit à Photius après le retour à Rome de ses apocrisiaires. Le pontife s'y plaint de nombreux changements apportés à ses décisions : « *Cum nos scriptis et verbis misericorditer tecum specialiter agendum esse decreverimus, mirandum valde est, cur multa, quae nos statueramus, aut aliter habita aut mutata esse noscantur, et, nescimus cuius studio vel neglectu, variata monstrentur* » (1). De quelles altérations et changements peut-il être question dans ces lignes, si ce n'est des changements et altérations qu'oblige à constater la double recension des documents pontificaux, et qui, toutes à l'avantage de Photius, n'ont pu avoir que lui et son parti pour auteur ? Ceux qui utilisent cet argument, plusieurs tout au moins, n'ignorent pas qu'un de ces documents, la lettre de Jean VIII aux empereurs, subsiste presque en entier dans une ancienne rédaction latine, conservée — c'est ainsi qu'ils la connaissent — par un auteur du XII[e] siècle, Yves de Chartres, et que son contenu paraît s'apparenter, non point à la recension romaine, mais à la recension constantinopolitaine (2). Mais cela ne les arrête point, car dans le texte cité par Yves, ils déclarent reconnaître un reste de la traduction latine des Actes grecs actuels qui dut être faite au lendemain du concile.

(1) MGH., *l. c.*, 227, l. 23 — 228, l. 2.
(2) Yves semble avoir emprunté ce texte à Deusdedit.

Il est presque superflu de dire que la présente solution vient s'insérer comme une partie essentielle de l'histoire de Photius encore récemment en vigueur, celle qui comprend l'ambassade de Marin à Constantinople et l'excommunication du patriarche par Jean VIII ; elle en est le centre et le gond : sans elle tout s'écroule et devient chaos. L'apologétique, au surplus, y trouve son compte : en effet, s'il y a eu défaillance du côté de Rome, elle est le fait des seuls légats — ils seront plus tard punis —, Photius demeurant le grand coupable — il sera plus tard excommunié. Ainsi, de l'imbroglio des intrigues et des responsabilités, la Papauté sort indemne, peut-être même grandie, en tout cas sans reproche et sans tache.

Mais l'aspect des événements change, et le champ des explications possibles s'étend, si l'on admet, et s'il est avéré par ailleurs, que jamais Jean VIII n'a excommunié Photius. Comme Jean VIII n'a pu ignorer, et n'a point ignoré, sa lettre à Photius en 880 en fait foi, l'essentiel de ce qui s'est fait au concile, et que cela ne l'a pas empêché de garder son amitié à Photius, ne peut-on aller plus loin, et supposer que les lettres que l'on affirme avoir été falsifiées à Constantinople, ne l'ont point été en effet, mais reflètent tout simplement les dernières dispositions et volontés de Jean VIII avant le départ de ses légats ?

Cette hypothèse a été ébauchée pour la première fois par Mansi lui-même dans son Supplément aux Conciles. Il n'ose s'élever contre le jugement porté sur Photius par Baronius et les historiens qui l'ont suivi : *nec ego eum absolverem*. « Pourtant, ajoute-t-il, on pourrait peut-être faire valoir quelque chose pour délivrer Photius de l'accusation de faux ». Ce quelque chose, c'est le texte de la lettre de Jean VIII aux empereurs conservé par Yves de Chartres, dont on a parlé ci-dessus, et qui contient plusieurs des changements qui opposent le texte grec rapporté par les Actes au texte latin du registre de Jean VIII. « De deux choses l'une : ou bien il y avait au temps d'Yves une version latine des Actes grecs de ce concile, ou bien on se trouve en présence d'une autre lettre latine de Jean VIII, conforme au contenu de la recension grecque, et que ce pape aurait écrite après la première qui se lit au registre, et c'est cette seconde lettre que le traducteur grec aurait rendue avec fidélité, tout en la paraphrasant. Et c'est l'hypothèse que je

préférerais, ajoute en s'enhardissant l'illustre érudit : *Id potius maluerim quam illud* ». La raison qu'il en donne est toute négative : c'est qu'aucune version latine de ces actes n'a jamais été retrouvée ou même mentionnée par quelque auteur ancien (1).

Basée sur un argument aussi fragile, la suggestion de Mansi était vouée à l'insuccès. Elle fut rejetée expressément par des historiens de la plus haute autorité, Héfélé et Hergenröther. Mû par d'autres considérations, Mgr Amann l'a reprise à son compte. « Avant de partir de Rome, les lettres pontificales, dont la minute était transcrite au registre, auraient été communiquées à la légation byzantine. Celle-ci, ne les trouvant pas assez formelles à la cause de l'union, y aurait suggéré des changements. C'est le texte ainsi modifié à Rome que représente la tradition des actes grecs du concile. Du texte latin correspondant à cette dernière un fragment paraît bien s'être conservé dans Yves de Chartres, lequel correspond très sensiblement au texte grec lu en séance. Cette supposition me semble plus proche de la vérité que la première; elle me paraît plus conforme à l'attitude générale prise par Jean VIII dans l'affaire de Photius et celle qu'adopta de son côté le patriarche à l'endroit du pape » (2). Si l'on songe en effet à la situation régulière dont Photius a joui ensuite sur le trône patriarcal jusqu'à sa déposition par Léon VI, situation que ni Mansi, ni Héfélé, ni Hergenröther n'ont su reconnaître, mais dont Mgr Amann, à la suite du P. Lapôtre, s'est convaincu, la présente hypothèse n'est plus aussi surprenante. Au fait, on s'expliquerait mal la fidélité de Jean VIII à Photius après un tel outrage fait aux lettres pontificales; on se l'explique très bien au contraire si, dès avant le concile, Jean VIII cédait à Photius, et s'il a, sur les instances des ambassadeurs byzantins, consenti à réduire ses exigences pour les rendre acceptables au susceptible patriarche. Cette hypothèse, on n'en peut douter, met plus d'unité et de suite dans la conduite publique de Jean VIII vis-à-vis de Photius; elle supprime, de plus, le scandale difficilement croyable d'un pape indignement trompé et moqué dans son autorité

(1) MANSI, Amplissima Conc. coll. XVII, 527.
(2) DTC, *l. c.*, 607.

suprême, et continuant, malgré cela, sa faveur au coupable, le scandale aussi de légats avilissant à l'extrême leur auguste caractère de représentants du Saint-Siège par leur malhonnêteté ou leur faiblesse.

Ce qui renforce encore cette hypothèse, c'est l'attitude que Jean VIII, au moment même où il règle l'affaire photienne, a prise à l'égard des anciens partisans d'Ignace, c'est-à-dire des « gens qui ont montré en toutes circonstances leur zèle à l'endroit du siège romain ». La lettre pontificale qui leur est adressée les traite fort mal. « Ce sont eux que Jean VIII accuse violemment d'être des schismatiques, à eux qu'il signifie d'avoir à respecter la sentence d'absolution accordée à Photius, eux qu'il menace des anathèmes de l'Église s'ils n'entrent en communion avec le condamné de 869 : *Multis jam labentibus annis... in scandalorum perturbatione vos videmus promtos manere..., monemus et apostolica benignitate iubemus vos omnes sanctae Ecclesiae uniri, vestroque patriarchae, Photio videlicet, quem pro Ecclesiae Dei pace et unitate recepimus, adhaerere communicareque studete; si haec monita audire contempseritis, scitote quia missis nostris praecipimus tamdiu vos omni ecclesiastica communione privare, quamdiu ad unitatem corporis Christi et ad vestrum contempseritis redire pontificem* » (1).

Mgr Amann attire ensuite l'attention sur le premier contact plein de courtoisie et de bienveillance qu'eut le cardinal Pierre avec Photius. « En quittant Rome, le légat pontifical emportait la reconnaissance sans condition de Photius, et les riches présents qu'à la première séance du concile il remet au patriarche de la part du pape en étaient bien le signe tangible » (2).

Mgr Amann en vient enfin à cette lettre de Jean VIII à Photius après le concile où il se plaint des changements apportés à ses ordres et soupçonne ses légats d'avoir outrepassé ses instructions. Dans ce document, si accablant pour Photius aux yeux de ses devanciers, il ne voit, lui, que le ton de la cordialité à l'égard du patriarche : le pape « accepte d'une manière catégorique ce qui a été fait à Constantinople : *ea quae pro causa tuae restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericor-*

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

diter acta sunt recipimus » (1). S'il y a quelque restriction, si le pape déclare annuler tout ce que les légats auraient fait contre ses ordres, cela doit s'entendre, non des prétendues machinations de Photius, mais simplement des exigences que les légats auraient ajoutées de leur propre gré aux dispositions du pape, et dont Photius s'était plaint dans sa lettre au pape (aujourd'hui perdue) : *si fortasse nostri legati in eadem synodo contra nostram preceptionem egerint, nos nec recipimus nec iudicamus alicujus existere firmitatis* (2).

Dans son ensemble, cette solution nouvelle apparaît cohérente, et par là même est bien séduisante. Mais une première réflexion surgit. C'est qu'elle met entre les documents du registre et leur remaniement officiel et authentique une distance difficilement recevable, et qu'elle oppose à l'excès Jean VIII à Jean VIII. Souvenons-nous de l'état d'esprit du pontife, révélé par la première recension de ses lettres, au moment où il s'apprête à régler l'affaire photienne. Il tenait alors avant tout à sauvegarder les intérêts supérieurs de la foi et de la discipline ecclésiastique, et l'honneur du Saint-Siège ; il voulait prévenir tout scandale. Cet état d'esprit est le sien, il importe de le souligner, quand il a déjà reçu l'ambassade byzantine, qu'il a entendu ses explications, qu'il s'est rendu compte des dispositions de Photius et de l'épiscopat byzantin ; c'est alors en effet qu'il fit rédiger les lettres qui sont au registre. Or, voici que tout disparaît comme par enchantement. Qu'a donc pu dire de plus l'ambassade byzantine qu'elle n'eût déjà exposé ? Qu'a-t-elle fait pour obtenir de Jean VIII qu'il commue, non seulement en reconnaissance sans condition, mais en réparation d'une injustice, car c'est en cela que consiste le changement, la reconnaissance qu'il n'accordait que pour le bien de la paix et en l'entourant de formelles et sévères garanties ? Quel coup de baguette magique a opéré une telle transformation ? Mystère ! Mystère auquel on se résignerait pourtant, si des preuves décisives l'imposaient. Est-ce ici le cas ?

Un mot d'abord sur la lettre de Jean VIII aux ignaciens. On ne peut nier que l'impression qu'elle laisse la fait apparen-

(1) *Ibid.*, 608.
(2) *Ibid.*

ter de préférence à la recension constantinopolitaine des lettres pontificales. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que ce document appartient précisément au groupe des pièces de la recension romaine, et que, par conséquent, il n'était pas incompatible, dans la pensée de Jean VIII, avec les exigences qu'il imposait alors à Photius. Que cela suffise pour le moment ! Nous reviendrons plus loin sur cette pièce.

La courtoisie du cardinal Pierre à l'égard de Photius et les riches présents qu'il lui fit de la part du pape témoignent, à n'en pas douter, de la grande bienveillance du Saint-Siège, mais ne sont pas en contradiction avec ses exigences. Ils devaient en adoucir la dureté et en faciliter l'accomplissement. On souligne que les présents furent offerts à Photius dès la première séance. Il faut convenir que leur place normale eût été après la réparation publique du patriarche. Mais qui sait si le Pontife, assuré par la lettre de Photius et les promesses formelles des légats byzantins que cette réparation aurait lieu, n'a pas voulu en marquer à l'avance son contentement en même temps que la rendre plus aisée ? Son but n'était pas d'humilier Photius, mais d'en obtenir un désaveu qui lui permît de rétablir la paix dans l'Église de Byzance. Il se peut aussi que Photius ait circonvenu les légats et obtenu d'eux de modifier le programme de leur Commonitorium. Cela rentrerait dans l'ensemble des machinations éventuelles qu'on soupçonne être contenues dans le concile photien. Il est en tout cas impossible de tirer de la conduite des légats au concile une indication sur les dernières dispositions de Jean VIII et sur le contenu des lettres emportées de Rome. Il est évident en effet que si les lettres ont été falsifiées, la marche du concile aura été tout autre que celle qu'avait prévue et voulue Jean VIII. Vis-à-vis des intentions du Pontife, ces deux choses : contenu des lettres lues au concile et marche du concile sont dans un rapport identique. Elles seront qualifiées conjointement et non point l'une par l'autre.

Reste la lettre de Jean VIII à Photius après le concile pour confirmer le rétablissement du patriarche. Nous avons vu que Mgr Amann la trouve entièrement favorable à ce dernier et met au compte de la sévérité des légats les irrégularités que le Pontife déclare annuler.

Nous trouvons, quant à nous, bien invraisemblable que les légats pontificaux aient modifié dans le sens de la sévérité la

conduite qui leur était prescrite à l'égard de Photius. En de semblables circonstances, la fidélité est déjà bien belle, et plût à Dieu qu'elle se fût toujours rencontrée chez les apocrisiaires romains à Byzance. Il est vain de penser qu'ils aient outrepassé l'héroïsme. En outre, leur mission n'était point si aisée qu'ils prissent plaisir à la compliquer davantage. Même dans la rédaction mitigée des lettres pontificales, il reste une demande à laquelle Jean VIII, vu la tension dont elle fut cause sous le patriarcat d'Ignace, attachait une extrême importance, à savoir, la restitution du diocèse bulgare. L'épiscopat byzantin n'était aucunement disposé à céder sur ce point : les actes du concile de 879 nous montrent sa persistance à élucider cette question malgré une mise en demeure plusieurs fois réitérée. Les légats donc n'avaient aucun intérêt à accroître cette opposition par des mesures ou des procédés qui outrepassaient les instructions reçues. Les circonstances leur conseillaient plutôt souplesse et réserve pour ne pas compromettre la principale des demandes de Jean VIII restées dans la seconde rédaction des lettres.

La sévérité outrée des légats, invraisemblable si on regarde leur difficile position, ne le paraîtra pas moins si l'on réfléchit à l'impossibilité où ils étaient d'ajouter de nouvelles conditions à celles qu'ils étaient chargés de transmettre. Rien n'était plus facile aux Byzantins que de repousser des exigences que n'appuyait aucune pièce officielle et qui ne relevaient que de l'arbitraire.

Et pourtant, à lire sans idée préconçue la fin de la lettre en question, on doit reconnaître que le pape entend bien parler de mesures qu'auraient prises les légats de leur propre initiative contre son ordre, mesures qu'il déclare annuler. (Son ordre était sans doute de ne pas s'écarter des instructions reçues). Le texte porte en effet : « *Nam et ea, quae pro causa tuae restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer acta sunt, recipimus, et, si fortasse nostri legati in eadem sinodo contra apostolicam preceptionem egerint, nos nec recipimus nec iudicamus alicuius existere firmitatis* » (1). C'est-à-dire : Car nous approuvons la miséricordieuse conduite du concile de Constantinople à ton égard, et nous rejetons et

(1) MGH, *l. c.*, 228, l. 13-16.

jugeons de nulle valeur ce que les légats auraient fait dans ce même concile contre le commandement apostolique ». Les deux propositions dépendent de *Nam* et sont dans la même ligne de pensée. Elles vont toutes deux à approuver ce qu'a fait le concile en faveur de Photius. Ainsi donc les légats, d'après Jean VIII, auraient en quelque manière fait obstacle contre son ordre à l'œuvre du concile. Il est bien clair, comme l'a relevé Mgr Amann, que le dit de Jean VIII au sujet des légats suppose des plaintes contre eux de la part de Photius. Quelque chose donc s'est passé à Constantinople autrement que n'avait prévu le pape. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, les légats n'avaient aucun intérêt à accroître les difficultés de leur tâche par des exigences nouvelles; la chose même leur était impossible, si les byzantins observaient le programme fixé par Rome. Si donc ils ont cru devoir agir de leur propre initiative, ce n'est sûrement pas de gaîté de cœur, c'est qu'ils se sont trouvés devant une situation imprévue pour laquelle ils n'avaient reçu aucune instruction précise. Ne trouvant pas chez les Byzantins la docilité escomptée et ne voulant sans doute pas retourner auprès de leur maître les mains vides ou l'honneur romain avili, ils ont dû improviser sur place de nouvelles mesures destinées, non pas à s'ajouter à celle du pape, mais, parce que celles-ci ne se réalisaient pas, à y suppléer. Peut-être — c'est insinué dans notre texte — firent-ils opposition à la reconnaissance du patriarche, ou du moins y mirent-ils des restrictions de nature à en atténuer la valeur.

De ces difficultés, on ne voit aucune trace dans les actes du concile. On ne discerne dans la conduite des légats aucun sujet de plainte pour Photius. On est frappé au contraire de la courtoisie et de la cordialité de leurs rapports : leurs louanges renchérissent sur celles des lettres lues en séance publique : elles vont jusqu'à l'hyperbole et l'adulation. Une seule insistance : elle est sur la question bulgare. Peut-être l'interrogatoire sur l'élévation de Photius au patriarcat jetait-elle une ombre de suspicion qui pouvait déplaire : mais le cardinal Pierre l'introduit expressément au nom de Jean VIII. Du reste, Photius y trouva l'occasion de faire une apologie de sa conduite qui parut agréée par les légats. Ainsi donc, la marche du concile, du moins en ce qui concerne la conduite des apocrisiaires, et l'on con-

viendra que cet élément est capital, n'est pas du tout la même selon qu'on la considère dans les actes, et selon que nous la montre la lettre de Jean VIII. Entre celle-ci et ceux-là, il n'est nul besoin de dire quel est le choix qui s'impose. Ce point a son importance dans la question de l'authenticité des actes.

Mais la lettre de Jean VIII nous apprend quelque chose de bien plus important. Nous venons de dire que si les légats ont innové sur les dispositions arrêtées par le pape, ç'a été à cause du peu de docilité des byzantins à se conformer aux demandes pontificales. Précisément Jean VIII s'étonne des changements apportés à ses dispositions : « *mirandum valde est cur multa quae nos statueramus, aut aliter habita aut mutata esse noscantur, et, nescimus cuius studio vel neglectu, variata monstrentur* » (1). Le Pontife ne se contente pas de plaintes vagues. Il formule aussi une reproche bien précis : « *Scribens subintulisti, quod te innuente nonnisi ab iniqua gerentibus misericordia sit quaerenda; quod et nos de his, qui Deum se scire non fantur, licet dispensatorie, fatemur. Tamen nos quod gestum est, exaggerare nolumus, ne, quod dignum est, iudicare cogamur* » (2). Une faute donc a été commise qui mériterait châtiment si on la considérait avec rigueur (3). Elle est visiblement dans le fait que Photius a éludé la demande de pardon qu'il devait faire en présence du concile. Donc, trêve à toute excuse : *Ideoque talis excusatio sileat, ne hoc dicentes illa sententia tangat, qua dicitur : Vos estis, qui justificatis vos coram hominibus, Deus autem novit corda vestra, quia quod hominibus altum est, abominabile est apud Deum.* Puis, craignant d'avoir parlé trop durement, le pontife adoucit le ton : *Igitur laudabilis tua prudentia, quae dicitur humilitatem scire, non moleste ferat, quod ecclesiae Dei miserationem jussa est postulare, quin potius se, ut exaltetur, humiliet et fraternum discat erga sui miserantem servare affectum* (4). De ces textes, il résulte à n'en pas douter que la volonté de Jean VIII, quand ses légats partirent pour Byzance, était que Photius réparât le scandale

(1) *Ibid.*, p. 228, l. 1-2.

(2) *Ibid.*, l. 3-6. Nous croyons devoir modifier la ponctuation de l'édition des MGH en mettant un point avant *tamen*.

(3) La phrase *quod gestum est*, etc., est empruntée à une lettre de Simplicius qui déclare à un évêque que sa faute mériterait deposition. PL, LXVII, 321.

(4) MGH, *l. c.*, 228, l. 6-11.

de sa conduite antérieure par une demande de pardon au concile. Cette volonté est exprimée dans les lettres qui sont au registre ; elle ne l'est pas dans la recension constantinopolitaine. Et non seulement elle ne l'est pas, mais on y lit quelque chose de tout opposé, savoir : Photius devait simplement publier la miséricorde de Dieu à son égard et la protection de l'Eglise Romaine qui a réparé l'injustice commise envers lui (l'injustice en vue est la condamnation subie au concile de 869). Ce changement tout au moins n'appartient pas à Jean VIII. Et si l'on réfléchit qu'il est le principal, et que les autres, à part les atténuations concernant la question bulgare, ne trouvent leur raison d'être que dans le souci d'innocenter Photius des griefs qui l'avaient fait condamner, on n'hésitera pas à leur attribuer une origine commune. Jean VIII avait consenti à reconnaître Photius pourvu qu'il désavouât sa conduite antérieure. Pour que Photius se résolût à cela, il lui aurait fallu voir qu'il avait eu tort, et il ne semble pas qu'il l'ait jamais vu. Il était au contraire persuadé qu'on l'avait traité injustement ; son retour sur le trône était à ses yeux la restitution d'un droit, et le présent concile une réparation pour les avanies reçues en 869. C'est cette mentalité que réflète la recension constantinopolitaine des lettres de Jean VIII.

En résumé, les deux recensions représentent deux appréciations des événements diamétralement opposées : l'une, d'après laquelle Photius est coupable et doit réparation ; l'autre, d'après laquelle c'est lui qui a subi l'injustice, et c'est à lui qu'on doit réparation. La première a certainement été dans l'esprit de Jean VIII à un moment donné, elle y était encore après l'audition des légats de Photius venus solliciter sa reconnaissance : elle s'exprime dans le texte conservé au registre. La seconde lui a-t-elle succédé ? On peut en toute sûreté répondre : Non ! On voit en effet que la lettre de Jean VIII à Photius après le concile s'en tient toujours à la première, puisqu'elle nous apprend que Photius avait reçu l'ordre de demander pardon et lui reproche de l'avoir éludé. Il suit de là que la recension constantinopolitaine doit sans nul doute être considérée comme une falsification, falsification dont le responsable n'a pas besoin d'être désigné.

Cette conclusion, nous tenons à le dire, n'affecte directement

que la recension constantinopolitaine des lettres de Jean VIII; elle n'atteindra les passages cités par Deusdedit et Yves de Chartres que s'il est avéré qu'ils en dérivent, ce qui, dans l'état actuel des sources et des recherches, n'est pas encore établi; d'aucun de ces passages, en effet, on ne peut dire qu'il réflète l'appréciation des événements propre à la recension constantinopolitaine.

Il nous reste à dire un mot de deux documents de Jean VIII relatifs à l'affaire photienne, dont on possède, pour l'un, la recension constantinopolitaine et les citations latines de Deusdedit, et pour l'autre, l'original latin seulement. Ces deux documents sont le Commonitorium aux légats et la lettre aux ignaciens.

Le texte primitif du Commonitorium n'est pas au registre de Jean VIII. La recension conservée dans les actes du concile de 879-880, à laquelle sont conformes les citations de Deusdedit, reflète le même esprit que les autres pièces lues à cette assemblée. On y voit la même sollicitude à écarter tout ce qui ferait ombre au mérite de Photius, tout ce qui porterait à penser que son premier patriarcat fut illégitime. Naturellement, l'injonction du pardon à demander ne s'y trouve pas. Au sujet de la condamnation et de l'excommunication de Photius que les légats étaient chargés d'annuler, le document contient un détail très osé. Ce n'est pas seulement le synode tenu contre Photius en 869 sous la présidence des légats d'Adrien qui est annulé et rayé de la liste des saints conciles, mais aussi celui tenu à Rome par le pape lui-même. Les précautions étaient donc bien prises contre ceux qui s'armaient de l'autorité romaine pour combattre Photius (1).

Nouveau détail encore, et non moins significatif, que celui qui concerne la conduite à tenir à l'égard des évêques exilés par Photius. Jean VIII, dans sa lettre aux empereurs (recension romaine), avait demandé qu'on leur rendît à chacun leurs sièges. Le Commonitorium opère une prudente discrimination. Ceux qui ont été ordonnés sous le premier patriarcat d'Ignace devront recouvrer leurs sièges, tandis que ceux qui l'ont été

(1) Commonitorium, cap. 10 : MGH, *l. c.*, 189, l. 25-29

sous son second patriarcat devront être entretenus aux frais des évêques en place (sans plus) (1) : leur siège est désormais perdu pour eux. On voit la raison d'une telle différence de traitement. Photius continuait à considérer comme illégitime le second patriarcat d'Ignace et comme une injustice sa propre déposition, et il voulait que cette différence proclamât bien haut son innocence et demeurât un témoignage permanent de l'iniquité commise envers lui en 869. Peut-on croire que Jean VIII eût pris l'initiative d'une telle mesure, lui qui, même après le concile, nous l'avons vu, continuait à croire à la culpabilité du condamné d'Adrien II ?

Le Commonitorium primitif devait certainement porter l'injonction du pardon à demander ou du moins d'un désaveu et regret de la part de Photius pour sa conduite passée. Il devait sans doute aussi contenir la solution d'un certain nombre de questions pratiques créées par vingt ans de divisions intestines. Sans doute aussi, les légats emportaient des instructions plus intimes, réglant leur manière de procéder et l'ordre de leurs communications. Ainsi, il est de toute probabilité que les légats ne devaient livrer la lettre aux ignaciens qu'après le pardon demandé par Photius et l'absolution reçue par lui.

Cette lettre, il n'est personne qui ne le reconnaisse, détonne au milieu des autres pièces de la recension romaine parmi lesquelles elle se trouve, et déconcerte de prime abord. Ce voisinage prouve au moins, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'aux yeux de Jean VIII, elle ne les contredit pas. Tâchons donc de la bien comprendre, et pour cela, pénétrons-nous de la situation de Jean VIII dans le règlement de l'affaire photienne. Mû par un très grand désir de rétablir l'unité religieuse dans la capitale byzantine, et décidé dans ce but à un acte de la plus haute gravité : la reconnaissance d'un patriarche condamné par un concile œcuménique, il savait que le plus grand obstacle à la pacification serait l'opposition des partisans d'Ignace. Ceux-ci étaient loin d'avoir montré en toutes circonstances leur zèle pour le siège romain. Leur indocilité sur la question bulgare leur avait attiré une sentence d'ex-

(1) *Ibid.*, c. 5 : MGH, *t. c.*, p. 188, l. 44 et p. 189, l. 5-6.

communication dont on ne sait si elle fut promulguée. Et s'ils tenaient à Rome, c'est peut-être, la suite le montra, parce qu'ils tenaient d'abord à Ignace. Il importait donc de leur parler fort et de les effrayer en leur montrant l'énormité du crime qu'est le schisme. C'est à quoi tend toute la première moitié du document. Cette remarque faite, il conviendra d'observer qu'il n'est pas sûr que le membre de phrase : « *multis jam labentibus annis usque ad praesens in discordiae divisione et in scandalorum perturbatione vos videmus promtos manere nec per caritatis custodiam ad unitatem ecclesiae velle reverti* », vise uniquement les destinataires de la lettre. Le pontife veut sans doute simplement dire que depuis bien longtemps la paix religieuse ne fleurit plus à Constantinople. Il leur en marque sa compassion : « *condolemus vobis quoniam multis jam labentibus annis...* » Pour réaliser cette unité, il leur enjoint de s'unir à Photius, lequel a été reçu précisément « *pro ecclesiae Dei pace et unitate* ». S'ils refusent, c'est l'excommunication. Le pontife prévoit leur objection : à savoir, les excommunications portées contre Photius par ses prédécesseurs. Il leur déclare que ces écrits ne sauraient être un motif de repousser Photius, car l'Eglise du Christ, par l'autorité pastorale dont elle est investie, a le pouvoir de délier tout ce qui est lié, et qu'il n'y a de liens indissolubles que pour ceux qui persistent dans leur erreur. « *Nec aliquis vestrum hanc habeat in redeundo excusationem pro scripturis de hac causa compositis, quia divina potestate, quam accepit ecclesia Christi, cuncta solvuntur vincula, quando per pastoralem auctoritatem quae fuerunt ligata solvuntur; quoniam, sicut dicit sanctus papa Gelasius, nullum est vinculum insolubile, nisi circa eos, qui in errore persistunt* » (1). Par ces expressions, Jean VIII reconnaît clairement, quoique indirectement, le bien-fondé de l'opposition des ignatiens au rétablissement de Photius tant que celui-ci n'aura pas été relevé de son excommunication. Cette fin de lettre est en contradiction certaine avec les autres documents de la recension constantinopolitaine, et il est sûr que Photius n'aurait pas supporté une allusion si

(1) MGH, *t. c.*, p. 187.

claire à sa culpabilité. L'ordre de Jean VIII aux ignaciens : « *iubemus vos omnes sanctae ecclesiae unire vestroque patriarchae, Photio videlicet, quem pro ecclesiae Dei pace et unitate recepimus adherere communicareque studete* », et l'expression semblable qui se lit plus loin : « *ad vestrum... redire pontificem* », qui étonnent au premier abord, s'expliquent par le fait que la lettre suppose accomplie la réparation de Photius et sa reconnaissance par les légats, et que la lettre ne devait être communiquée aux ignaciens qu'après cette régularisation. Photius, en effet, dès lors, devenait leur patriarche. Peut-être même dans la pensée de Jean VIII l'était-il depuis sa démarche envers Rome qui paraissait inclure acte de soumission et regret du passé. Cela donnerait l'explication du « *redire* » employé ici et même dans la lettre aux empereurs de la recension romaine. Il est bien possible que la lettre aux ignaciens ne leur ait pas été communiquée, vu que, Photius n'ayant pas demandé pardon, l'absolution qu'elle suppose n'a pu avoir lieu. Leur absence des actes grecs signifie peut-être qu'elle n'a pas été lue en séance conciliaire.

Résumons notre étude : La recension constantinopolitaine des lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius représente à coup sûr une appréciation des événements qui n'était pas celle du Pontife quand ses légats quittèrent Rome pour Constantinople. Elle suppose, en effet, l'innocence complète de Photius et entend, en le rétablissant sur son siège, réparer une injustice commise à son égard ; tandis qu'au contraire, le pontife crut toujours à sa culpabilité, comme cela ressort avec évidence de la lettre qu'il lui écrivit après le retour des légats, lettre où il lui reproche de n'avoir pas demandé pardon au concile, comme il lui en avait donné l'ordre.

Jusqu'à quel point les actes grecs reflètent-ils la marche du concile ? Jusqu'à quel point Jean VIII eut-il connaissance de ces actes ? C'est ce qu'il est difficile de dire. Nous tenons ceci de sûr, que sur un point important, le pardon public à demander, le pape se vit désobéi. Comment ne réagit-il point ? C'est sans doute que, voyant l'unanimité, à quelques unités près, faite autour du condamné de 869, il se sentit impuissant à sévir. Car sévir eût consisté à refuser de le reconnaître comme patriarche, et cela eût entraîné un schisme irrémédiable. Puis-

que Ignace était mort et qu'aucun possesseur légitime ne disputait la place, il crut pouvoir ne point rejeter celui que tous les vœux, ou presque, réclamaient. Il consentit donc, sans doute avec une certaine amertume, à le reconnaître à son tour; il lui écrivit cette approbation, mais tint à lui marquer, quoique avec ménagements, son mécontentement de n'avoir point été obéi.

V. GRUMEL.

Sceau de Démétrius Katakalon Katépano de Paradounavon

Nous avons publié, il y a quelque temps, dans cette revue (1), un sceau inédit, trouvé à Silistrie et appartenant à un « Katépano » de Paradounavon, dont le patronyme, donné par la légende du plomb, est *Katakalon*.

En très bon état de conservation, d'une fine exécution, ce plomb présente malheureusement une brisure à la partie supérieure, ce qui fait disparaître la première ligne de la légende. Au droit, le sceau nous offre le buste d'un saint, tenant de sa dextre la lance, de sa gauche un bouclier. Les lettres qui l'encadraient, trop effacées, ne permettent plus d'identifier exactement le saint personnage. On a cru y pouvoir lire Nicétas.

Le hasard nous fait à présent connaître un autre exemplaire de ce sceau, qui, détérioré à la partie inférieure, se combine parfaitement avec le nôtre. Le R. P. Vitalien Laurent, qui prépare le Corpus des sceaux byzantins, vient de le découvrir à Constantinople (Collection particulière) et a l'obligeance de nous en communiquer le moulage.

L'identité de ces deux sceaux est hors de doute : ils présentent les mêmes dimensions; leurs légendes, texte et dispositif, sont absolument identiques (voir fig. 1 et 2).

Or, sur l'exemplaire de Constantinople on lit, au côté gauche de l'image, sur colonne, la finale : — T-PI-O. La légende de l'avers doit donc présenter cet arrangement :

Θ	T
ΔH	PI = Ὁ ἅγιος Δημήτριος
MH	O.

(1) *Sceau inédit de Katakalon, Katépano de Paradounavon*, E. O., t. XXXV (1936), p. 405-408.

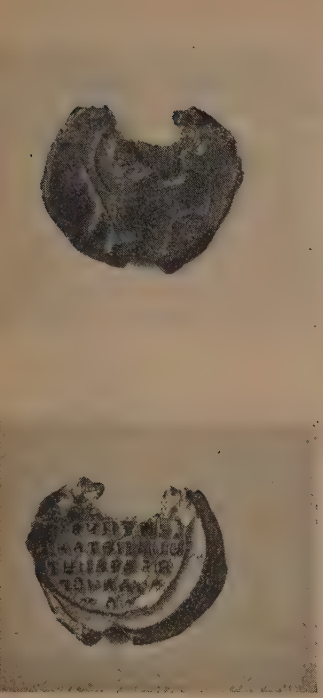
Ce nom de saint militaire, oblitéré sur les deux faces du premier exemplaire, se reconnait nettement aussi au revers du nouveau. Par contre, le patronyme final, mutilé sur la pièce d'Istanbul, se lit très distinctement, quoique abrégé, sur l'autre petit monument. En combinant leur légende, l'inscription se présente ainsi :

Δ ΗΜΗΤΡΙΩ
[Α]ΝΘΥΠ,Τ,ΠΡΙ
ΣΚΑΤΕΠΑΝΟ
ΤΟΥΠΑΡΑΔ,R,
ΤΟΝΚΑΤ,Κ,
- Λ. -

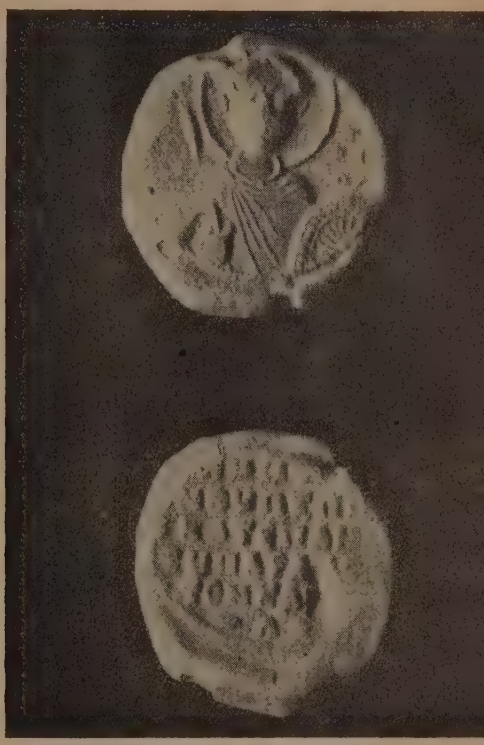
<Κ(ύρι)ε β(οή)θ(ει)> <Δ>ημητρ<ίῳ ἀ>νθυπ(ά)τ(ῳ) π(ατ)ρι(κίῳ) (καὶ) κατεπάνου τοῦ Παραδ(ουνά)β(ου) τὸν Κατ(α)κ(α)λ(ών).

Il s'agit donc de *Démétrius Katakalon, katépano de Paradounavon,* le chef du thème danubien, résidant à Dorostolon (Dristra).

Les caractères de l'inscription, le type iconographique de même que le terme de Paradounavon nous font dater ce sceau de la seconde moitié du XI[e] siècle. Les titres qui accompagnent le nom de notre personnage ne peuvent, selon l'avis de MM. V. Laurent et Stein, dépasser la fin du XI[e] siècle. Nous nous arrêtons à l'époque d'Alexis I[er] Commène, parce que c'est sous son règne que plusieurs membres de la famille de Katakalon jouèrent un rôle important dans la hiérarchie militaire de l'empire : tels Constantin, Georges, Alexandre, qui portent aussi le nom d'*Euphorbénos,* Nicéphore, fils de Constantin et gendre de l'empereur. Démétrius est inconnu des sources littéraires, mais il doit être inscrit à la même époque parmi les membres de cette illustre famille. Son commandement dans le thème-frontière danubien pourrait être fixé avant ou après celui de Nikérites, qui, on le sait, se trouvait à la tête du thème en 1091.



L'exemplaire de Silistrie
Photographie exacte



L'exemplaire de Constantinople
Photographie agrandie

Le même patronyme (Katakalon) se trouve associé au nom de saint Démétrius sur un sceau inédit de la collection Orghidan (Bucarest), où se lit le distique suivant :

Σφαγὶς σεβαστοῦ τῷ γένει Βρυεννίου
Τοῦ Κατακαλὼν δν Δημήτριε σκέποις.

Ce Katakalon Bryennios, qui, d'après le type épigraphique, dut vivre au XII[e] siècle, se trouve être certainement distinct du signataire des sceaux ici présentés.

Il en est probablement de même d'un Démétrius Mavroka-

takalon dont le nom se rencontre, aux Musées d'Istanbul, sur une bulle du XI[e] siècle (1).

Notre Démétrius Katakalon est le huitième chef de Paristrion-Paradounavon dans la liste que nous avons dressée.

N. Banescu.

(1) Ces bulles avec leurs précisions chronologiques nous ont été communiquées par le R. P. Laurent.

Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II

(1er juin 1453)

Versions et commentaires

I. — *Versions italiennes et françaises du traité*

Les commentaires du traité conclu entre les Génois de Galata et Mehmet II, le 1er juin 1453, reposent sur le texte grec (1) publié pour la première fois par Hammer (2). Des variantes constatées entre ce texte et celui qui est conservé au British Museum (3), il résulte qu'aucune interprétation précise de cette capitulation n'a été faite et que celles qui ont paru sont, depuis la découverte du document original par M. le professeur N. Jorga, complètement inexactes. C'est d'ailleurs à la suite de la lecture de l'article du savant roumain et des suggestions qu'il apporte, que nous comprîmes l'intérêt que présente l'étude de cette charte.

L'acte qui nous occupe, consécutif à la conquête de Constantinople par les Ottomans, constituait, jusqu'à la proclamation de la république en Turquie (1923), conjointement avec les traités signés plus tard entre la Sublime Porte et les puissances catholiques, en particulier la France, le statut légal de l'Église latine en Turquie et de la liberté de son culte, à Constantinople et, par extension, dans tout l'empire des sultans où des groupements de catholiques auraient pu exister. On conçoit dès lors l'intérêt qui s'attache à ce traité qui, durant plus de quatre siècles, a servi de base juridique à une minorité ethnique (4) pour l'exercice du culte et la conservation des églises.

(1) Exception faite pour l'étude publiée par M. N. Iorga qui a édité, le premier, le texte original. Cf. « Le privilège de Mohammet II pour la ville de Péra (1er juin 1453) » dans *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, 2e année, N° 1, 1914, p. 11-32.

(2) *Histoire de l'empire ottoman*, traduction française de J.-J. Hilert, Paris, 1835, t. II, p. 523-524. Le texte grec se trouve dans l'édition originale parue à Pest en 1827, t. I, p. 675-677.

(3) N. Jorga, *op. cit.*, p. 16-17 et Ἑλληνικά, t. XI, p. 119-123.

(4) E. D. d'Alessio, « La communauté latine de Constantinople au lendemain de la conquête ottomane » dans *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 309 sq.

De même que les deux textes grecs (1), les versions italiennes et françaises de ce traité varient souvent entre elles. Aussi devons-nous procéder à une classification de toutes celles qui sont connues, d'autant plus qu'il y a eu confusion entre la charte primitive et son renouvellement en 1613, qui offre un texte différent du premier.

Dès la chute de Byzance et la soumission des Génois de Galata, des versions du traité signé par le conquérant commencèrent à circuler en Italie, où l'inquiétude était fort vive au sujet de Constantinople. L'anxiété dans laquelle vivait la capitale ligurienne se traduit dans les lettres que Soderini (2), envoyé de Florence auprès du doge de Gênes, écrivait à cette époque. Les nouvelles qui parvenaient des îles étaient contradictoires. Ce n'est que le 30 août 1453 que cet ambassadeur pouvait annoncer la réception de nouvelles précises arrivées de Péra. La ville a traité avec le sultan et, afin que l'on puisse connaître tout ce qui s'est passé là-bas, il joint à sa missive une copie de la capitulation que l'on a reçue par voie de Chio (3). Comme il ne parle pas d'une copie écrite en grec, il est à présumer qu'il s'agit d'une traduction italienne, faite à Galata aussitôt la réception de l'acte officiel. Nous avons là le témoignage le plus ancien de versions de cette capitulation; elles commencèrent dès lors à circuler en assez grand nombre. Voici celles qui contiennent le texte original, à l'exception de la date d'émission du traité, qui diffère dans chacune d'elles.

Version italienne de Zorzi Dolfin (4).

Version italienne de Sanudo avec quelques variantes. Elle paraît dériver de la précédente.

Version française dans les archives de RR. PP. Capucins de Péra (5).

---

(1) A comparer le texte grec publié par Hammer avec celui plus complet du British Museum, on est porté à croire à l'existence de deux exemplaires de cette charte, dont celui qu'utilisa l'historien de l'empire ottoman serait peut-être une copie.

(2) N. Jorga, *Notes et Extraits*, t. II, Paris, 1899, p. 488 sq.

(3) Soderini écrit : *E perché ne sappiate il turco, come noi, vi mando la copia de capituli cha hà fatto il Turco co Genoresi.* Il s'empresse d'ajouter que le conquérant *non observa capituli ne pacti che faccia.* A quoi on lui répond de Florence : « *Le nuove che ci scrivi di Constantinopoli et di Pera, con le copie della lettera et de capituli di quella materia, habbiamo intese* ». (N. Iorga, *Notes et extraits*, t. II, p. 493 et 500.

(4) G. M. Thomas, *Belagerung und Eroberung von Constantinopel im Jahre 1453 und der Chronik von Zorzi Dolfin*, im *Verlage der K. Akademie*, 1868, II, 1, p. 39; Dethier, *Monumenta Hungar. hist.*, t. XXII, p. 1040; S. Lampros, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. V, 1908, p. 69; N. Jorga, « Le privilège de Mohammet II » dans *Bulletin... Ac. Roumaine*, II, 1914, p. 14.

(5) Mentionnée par Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, 2e éd., Paris, 1894, p. 161, qui en donne quelques extraits.

On peut noter ici, pour mémoire, la copie du traité que la commune de Péra expédia à Gênes, ainsi que la version faite de cette copie par Soderini et expédiée, le 30 août, à Florence.

Hammer parle d'un document italien dans lequel la date d'émission du traité est du commencement de juin (1). Faute de référence nous n'avons pu le repérer.

De son côté, Belin (*op. cit.*, p. 160) signale une version française conservée aux archives de l'ambassade de France à Constantinople. Peut-être s'agit-il du renouvellement de 1613.

II. — *Le texte grec du traité*

Paspati a élevé quelques doutes au sujet de l'authenticité de la capitulation accordée par Mehmet II aux Génois de Galata (2). Il déclare que l'acte vu par lui à Constantinople (3) et dont il reproduit le texte a déjà été publié par Hammer, mais que Sauli, qui écrivit l'histoire des Génois de Galata, ne dit rien à son sujet; conséquemment ce document est faux : φρονῶ ὅτι εἶναι ἐπιδεξίου γραφέως πλαστογράφημα (4). Et plus loin, répétant cette même phrase, il ajoute que ce document a été fabriqué à Galata (5). Il étaye son opinion par les raisons suivantes : 1° cet acte ne figure pas dans le code diplomatique des colonies liguriennes (6) ; Sauli ne l'a pas publié avec les documents émis par les empereurs byzantins en faveur des Génois et n'en parle même pas, περὶ τούτου οὐδὲν λέγει ὁ Σάουλι (7) ; 2° dans ce traité il est stipulé que les Génois pouvaient circuler librement dans tout le territoire de l'empire, par terre et par mer, et s'occuper de leur commerce, alors que deux de leurs vaisseaux furent attaqués par les Turcs; 3° enfin si cet acte était authentique, les successeurs du conquérant l'auraient respecté (8).

Le document grec publié par Hammer était alors en la possession

(1) *Op. cit.*, p. 526; N. Jorga, *Notes et extraits*, 3e s., p. 287, n. 2, signale deux autres versions que nous n'avons pu examiner.

(2) Πολιορκία καὶ ἅλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τῶν Ὀθωμανῶν ἐν ἔτει 1453, Athènes, 1890, p. 205.

(3) Il ne nomme pas le détenteur du document .

(4) *Op. cit.*, p. 205.

(5) P. 205.

(6) *Ibidem*, p. 207. Il s'agit sans doute du *Codice diplomatico delle colonie Tauro-ligure*, de A. Vigna, Gênes, 1868.

(7) *Ibidem*, p. 208.

(8) *Ibidem*, p. 207-208.

d'Antoine Testa. Une note parue dans les *Échos d'Orient* (1) au sujet du baron Alfred de Testa nous apprend que les archives dont celui-ci fit don à l'Institut français d'études byzantines de Bucarest furent recueillies à Péra au XIX[e] siècle par Antoine Testa. Elles passèrent à son fils Ignace Testa, puis à Alfred Testa, fils de ce dernier. Nous savons par ailleurs que parmi ces papiers figurait le document grec de la capitulation galatiote, ainsi que le renouvellement turc de celle-ci en 1613 (2). Ces deux chartes ne se trouvent pas dans le lot offert à l'Institut français. Selon S. Lampros (3), la charte grecque en question et celle de 1613 restèrent longtemps entre les mains du général Timoléon Vassos, dont la femme était la fille d'Henri Testa, ministre d'Autriche à Athènes et lui-même fils d'Antoine Testa, par conséquent frère d'Ignace. Plus tard, ajoute Lampros, ces documents furent remis à Paris à Alfred Testa. Nous ignorons d'où provient le document que lord Egerton offrit au British Museum. A comparer le texte de ce dernier avec celui que publia Hammer, on est porté à croire à l'existence de deux exemplaires grecs. Hammer vit le traité chez Antoine Testa (4), de qui Sauli obtint une copie (5). Il fut montré à Belin qu'accompagnait le Dr Dethier (6). Paspati déclare également l'avoir vu, mais sans indiquer le nom du détenteur de la pièce. Dans tous les cas, le texte qu'il donne ne diffère de celui de Hammer que par quelques légères variantes. La description qu'il en fait est également la même, ainsi que la phrase turque finale, avec l'erreur de lecture τζεμαζηλ-ελ-Ἀχήρ, Djémazi-ul-Akhir, au lieu de Djémazi-ul-ewel que porte le document. Il semble bien que Paspati s'est contenté de reproduire le texte de Hammer.

Les raisons pour lesquelles Paspati rejette l'authenticité du traité conclu par les Génois de Galata avec Mehmet II ne sont pas valables (7). D'abord Sauli parle bien de cette capitulation. En dehors d'un bref commentaire qu'il en fait (8), il ajoute au sujet du docu-

(1) T. XXXI, 1932, p. 256.
(2) BELIN, *op. cit.*, p. 159-160.
(3) *Op. cit.*, p. 71.
(4) *Op. cit.*, p. 525. E. CHARRIÈRE, *Négociations de la France dans le Levant*, t. I, Paris, 1848, p. CXIX, n. 2, dit que Hammer vit la capitulation galatiote et une traduction italienne dans les archives de Vienne. Il y a là une confusion certaine avec Antoine Testa, chancelier de l'ambassade d'Autriche à Constantinople.
(5) SAULI, *Della colonia dei Genovesi in Galata*, Torino, 1831, p. 172, n. 2.
(6) BELIN, *op. cit.*, p. 160.
(7) PASPATI, *op. cit.*, p. 205-207.
(8) LAMBROS, *op. cit.*, p. 68, rejette la thèse de Paspati. Il ajoute que celui-ci ne nous dit pas si le document qu'il vit est celui que possédait la famille Testa.

ment lui-même : *Di questo scritto di Maometto II io aveva meco recato una copia desunta dall'originale greco posseduto dal Signor Antonio Testa cancelliere dell'Imperiale internunziatura Austriaca in Pera. Ma mi rimango dal publicarla, essendo già stampato dall' Hammer, Storia dell'Impero ottomano* (1). Sauli nous apprend donc qu'il reçut une copie d'Antoine Testa, mais qu'il ne la publie pas, Hammer l'ayant fait avant lui. Quant au second argument de Paspati, selon lequel si le traité avait existé, les églises n'auraient pas été confisquées, l'histoire nous apprend que bien souvent le conquérant ne tint pas ses engagements. L'existence de cette capitulation n'a jamais fait de doute. Elle a même été renouvelée, ce que Paspati semble ignorer, par Ahmet I et ses successeurs.

III. — *Date et lieu de signature du traité*

Date de l'ère du monde. On croyait généralement que le traité avait été signé le 29 mai 1453. On se basait, pour l'affirmer, sur les versions italiennes et sur le silence de la copie grecque éditée par Hammer. Cependant Muralt, à la suite de recherches, avait fixé la signature de la capitulation au 2 juin. Il écrit : *2 Juin. Le peuple de Galata et la noblesse de cette colonie concluent un traité de soumission pour pouvoir garder leurs établissements de commerce* (2). Aujourd'hui nous sommes définitivement fixés sur la date exacte qui est le 1er juin. Quelques versions portent cependant des dates différentes, parfois aussi la ville d'Andrinople est indiquée comme lieu d'émission du traité.

Le document conservé au British Buseum se termine comme suit . Ζῳ Πῳ Ξ΄ α΄ῳ ἰνδικτιῶνος α΄ης εἰς τὴν μπόλην μηνὶ ἰουνίῳ α΄ης (3) 6961, indiction 1ere, à Constantinople, le 1er juin. Dans le texte édité par Hammer cette phrase est remplacée par les mots Ἐγύρας ἔτος 857, de l'hégire l'an 857 (4), qui se rencontrent aussi dans les versions du renouvellement de 1613. Dans la version italienne de Zorzi Dolfin qui reproduit textuellement l'original grec du British Museum, seule la phrase finale change. On y lit en effet : *Scritto el presente privilegio jurato in l'anno sexto de la Mia Signoria, 6 mila 9 cento et sesanta uno, indicione prima, del mese de mazo di vintinove, marti de matina,*

(1) Sauli, *op. cit.*, p. 172.
(2) *Chronologie de l'empire byzantin*, t. II, p. 888.
(3) N. Jorga, *Le privilège...*, p. 16; Ἑλληνικά, t. XI, 1940, p. 119.
(4) *Op. cit.*, p. 524.

in Constantinopoli (1). Et dans la version de Sanudo : *Et fo scrito el presente zuramento dela mia Signoria in l'anno 6961, indizione prima, in nel mexe di mazo di 29, martidi, avanti zorno, in Constantinopoli, sora dela terra zoè da 1453 adi 29 mazo ut supra* (2). Dans une ancienne version française qui reproduit, elle aussi, le texte original, mais que nous ne connaissons qu'en partie, la fin diffère également : *Le présent serment a été écrit, et ma Grandeur l'a signé l'an 1961* (lire 6961), *indiction 1ere à Constantinople, le 1er octobre* (3).

Il est évident que ces trois versions proviennent d'une même source, tandis que les variantes sont l'œuvre des copistes. Ceux-ci ont sans doute cherché à corroborer le récit historique de la prise de Byzance et la remise des clefs de Galata au conquérant, le jour fatal du 29 mai. La date du 1er octobre de la version française est également une erreur de lecture chez le traducteur. Une version italienne, qui se trouvait dans le *Libro Maestro* de la Magnifica Communità di Pera, a été reproduite par Fra Mauri dans sa Relation (4) et par Fra Petricca dans une autre (5). Nous connaissons deux copies de la Relation du premier, ce qui fait trois copies de la capitulation. Elles présentent entre elles des variantes si nombreuses qu'on a peine à croire qu'elles proviennent d'une même source.

D'autres versions italiennes portent comme date : *Nell'anno 857 in Andrianopoli* (6). L'an de l'hégire 857 correspond à l'année 1453. Comme on le verra plus loin, nous avons pu établir que les versions qui portent cette date et le nom d'Andrinople ne sont pas des traductions du texte grec de 1453 mais du renouvellement de 1613 et reproduisent le texte transcrit dans le *Libro Maestro* de la Magnifica Communità.

La date de l'hégire. Nous avons vu qu'au bas du traité se trouve une inscription turque que Hammer traduit ainsi : *Fait dans les derniers dix jours du mois djémazioul-Akhir 857* (7). Tous ceux qui ont

(1) G. M. Thomas, *op. cit.*, p. 40.
(2) N. Jorga, *Le privilège...*, p. 16.
(3) Version conservée dans les archives des RR.PP. Capucins de Péra. Cf. Belin, *op. cit.*, p. 161.
(4) E. Dalleggio d'Alessio, *Relatione della stato della christianità di Pera e Constantinopoli obediente al Sommo Pontefice Romano. Manoscritto della prima metà del XVII secolo annotato e publicato da E. Dalleggio d'Alessio*, Constantinople, 1925, p. 16.
(5) G. B. Cervellini, *Relazione da Costantinopoli del Vicario patriarcale Angelo Petricca*, dans *Bessarione*, t. XXVIII, 1912, p. 32. Pour la Relation d'Angelo Petricca, cf. ce que nous disons dans *Échos d'Orient*, t. XXXVII, 1938, p. 173 sq.
(6) E. Dalleggio, *Relatione*, p. 18 ; Cervellini, *op. cit.*, p. 33.
(7) Hammer, *op. cit.*, p. 525.

reproduit le document grec ou qui en parlent ont copié textuellement cette date. Mais Heyd n'admit pas la traduction de Hammer sans remarquer que les dix derniers jours du mois djémazi-ul-akhir allaient du 29 juin au 7 juillet. Aussi écrit-il : *la date de ce document est difficile à déterminer... que l'indication du mois est complètement fausse... qu'au lieu de dire Djoumada II il faudrait dire Djoumada I (du 10 mai au 8 juin). Il est impossible,* ajoutait-il, *de savoir d'une manière certaine si ce firman fut publié le lendemain même de la prise de Constantinople (30 mai), comme on l'admet généralement ou dans le courant de la première semaine de juin* (1). Après avoir lu ce qui précède, nous prenons l'ouvrage de Hammer et, tournant la page, nous trouvons la traduction du document grec avec, au bas, l'indication : *Fait en l'an 6961 de la création du monde et de l'hégire 857, vers la fin du mois djémazioul-Evvel* (2). Ici, comme on le voit, c'est le mois djémazi-ul-ewel qui est indiqué, tandis que sous le texte grec on lit djémazi-ul-akhir. Il n'est pas improbable que Heyd s'en soit aperçu. En tout cas, personne n'a relevé cette erreur qui se trouve dans toutes les traductions de l'ouvrage de Hammer (3).

Reste à savoir s'il faut lire djémazi-ul-ewel ou djémazi-ul-akhir, ou comme dit Heyd, djoumada I ou djoumada II. Le seul qui, après Hammer, ait lu le texte turco-arabe placé au bas du document grec que possédait en dernier lieu Alfred Testa, c'est à notre connaissance l'orientaliste français Belin, qui a transcrit la phrase entière en caractères latins : *Tahriran fi evakhiri djemasi-ul-ewel senei seba au khamsin au temân-miièbi maqami costantinie, Harraro-ho Zaghanos elfaqyr* et traduit : *Donné dans la dernière décade de djémazi-ul-ewel, de notre résidence de Constantinople, écrit par Zaghanos le pauvre* (4). Nous avons voulu à notre tour vérifier le texte turc du document du British Museum. La première ligne contient la date : *Tahriran fi evahiri cemaziul ewel senei seba ve hamsini homa temani.* Au milieu la signature de Zagan pacha ; à gauche le nom de Constantinople.

---

(1) Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, édition française de F. Raynaud, 2e impression, *Leipzig*, 1936, t. I, p. 311.

(2) Hammer, *op. cit.*, p. 525.

(3) C. Saïb a remarqué que les dates du texte grec et de la traduction française différaient entre elles. Jugeant que celle du texte grec est la plus exacte, il ne retient que celle-ci dans la transcription qu'il donne. *Notice historique sur la communauté latine ottomane et Rapport soumis à cet effet par la Commission provisoire de recherches et d'étude à l'Assemblée Générale de la communauté latine ottomane tenue le 9 octobre 1908*, Constantinople, p. 11.

(4) Belin, *op. cit.*, p. 160.

IV. — *Le traité de 1453 et le renouvellement de 1613*

L'acte de capitulation remis aux Génois de Galata le 1er juin 1453 fut-il rédigé d'abord en turc, puis traduit en grec ? (1). Si, pour se faire comprendre des peuples chrétiens qu'ils soumettaient à leur domination, les sultans, à une certaine époque, avaient pris l'habitude de leur conférer des chartes écrites en cette dernière langue (2), ces actes devaient nécessairement être rédigés d'abord en turc, sinon dans leur forme définitive, du moins en abrégé, et consignés dans les registres de la chancellerie impériale. C'est ainsi que l'on a dû procéder, nous semmble-t-il, pour le traité qui nous occupe, mais ce texte primitif turc ne nous est pas connu.

Dans l'acte de confirmation de ce traité fait en 1613 (3), le firman est écrit en turc. Après un préambule où sont motivées les raisons du renouvellement, la capitulation de 1453 est rapportée, mais ce n'est plus tout à fait le même texte et certaines clauses n'y figurent point. Est-ce la Communità qui opéra elle-même ces modifications afin de mieux assurer le succès des démarches entreprises pour le renouvellement du privilège ? Il n'est pas improbable que la demande qu'elle adressa au divan impérial s'accompagnât d'une version concise des capitulations (4). Requête et privilège sont consignés dans le nouveau firman : *Les habitants francs de Galata (à qui est remis le présent haut diplôme impérial) domiciliés dans l'enceinte de Galata, ayant envoyé une députation à ma Sublime Porte, ont présenté que lorsque un de mes aïeux, feu le victorieux sultan Mehmet khan de glorieuse mémoire (sur qui repose la miséricorde et le pardon) qui a conquis Constantinople, eut, avec le concours de Dieu, pris possession de cette ville par son glaive triomphant, leurs ancêtres lui avaient apporté les clefs du château de Galata et avaient remis ce château en faisant acte de soumis-*

(1) Scarlatos Byzantios, Ἡ Κωνσταντινούπολις, t. II, p. 38, n. 1, suppose que c'est la traduction grecque d'un original turc. Lampros reste dans le doute, *op. cit.*, p. 71.

(2) Belin, *op. cit.*, p. 160, qui a vu l'original turc de ce renouvellement chez Alfred Testa, et Hammer avant lui. *op. cit.*, p. 524, donnent la date de 1612, mais c'est 1613 qu'il faut lire. La traduction française du traité est donnée par Nourandounghian dans son *Recueil d'Actes internationaux de l'empire ottoman*, Paris, 1897, t. I, p. 1611.

(3) Nous croyons même que la Communità, loin de traduire l'acte officiel grec qu'elle devait posséder, se servit à cette occasion d'une ancienne version italienne apparentée à celle de Zorzi Dolfin et qui se conservait dans ses archives. La version italienne du renouvellement de 1613 se trouvait également enregistrée dans son *Libro Maestro*, comme nous le verrons plus loin.

sion au seuil impérial, et que lui, de son côté, leur avait accordé, sous la date de la dernière décade du mois de Djémazi-ul-evel de l'an huit cent cinquante-sept, une capitulation dont la teneur suit.

Comme on peut le voir par le préambule ci-dessus rapporté en entier, la déclaration du sultan, au sujet de la capitulation, repose sur celle de la députation galatiote ; aucune allusion à la chancellerie impériale, aucune référence aux archives de l'État ou au document lui-même. Cela fortifie notre opinion que le texte inclus dans ce renouvellement a été fourni par la Communità. Le firman se termine comme suit : *Or, comme depuis le temps de ce sultan et sous le règne heureux de mes augustes ancêtres (dont Dieu veuille éclairer les tombeaux), cette capitulation n'a jamais été renouvelée, les dits habitants francs en ont demandé le renouvellement, à présent que ma puissante Majesté est assise sur le trône impérial des Padichahs; et moi, je la confirme et je délivre le présent diplôme impérial en ordonnant que l'on agisse envers ces habitants francs conformément à la capitulation impériale à eux accordée par ce souverain de glorieuse mémoire, et sans qu'il soit possible de rien permettre de contraire. Qu'on l'ait entendu et que l'on prête foi au noble signe. Écrit dans la seconde décade de Mouharrem le saint, l'an mil vingt-deux de l'hégire du prophète, sur qui soit le plus éminent salut. De la résidence d'Andrinople la bien gardée* (1).

Dans ce renouvellement on constate, entre autres, les particularités suivantes, qui permettent de distinguer les versions de l'acte du 1er juin 1453 de celui de 1613 : le nom de la ville d'Andrinople et la phrase suivante qui manque dans le texte grec : *les habitants de Galata ont envoyé les clefs du château* (2). D'autre part, l'occasion de renouveler cette charte fut saisie par la Communità pour faire valoir certaines clauses du traité, telle l'inviolabilité des églises. L'acte du 1er juin 1453 porte : *Je ne détruirai pas leur château.* Celui de 1613 : *Je me suis engagé à ne pas détruire leur château en marchant contre eux avec des troupes.* Au lieu de : *qu'ils ne paient pas de droits de douane et de pesage*, on a mis dans celui de 1613 : *qu'ils soient exempts de toutes*

(1) *Ibidem*, p. 1611.

(2) *Ibidem*, p. 1611. Saïh, *op. cit.*, p. 11, déclare qu'il n'a pu trouver le texte du renouvellement de 1612 (1613). D'autre part, Belin, *op. cit.*, p. 162, signale un renouvellement fait en 1616. Il est difficile d'admettre que le sultan Ahmet Ier (1603-1617) ait cru devoir confirmer une seconde fois cette capitulation. Mais, dans l'année de l'hégire 1026 indiquée par Belin, Ahmet Ier décéda et fut remplacé par Moustafa Ier. L'année de l'hégire 1026 allant de 1616 à 1617, ce serait en cette dernière et sous le règne du nouveau sultan qu'un second renouvellement pourrait avoir eu lieu.

charges quelconques (1). Furent d'autre part éliminées les clauses considérées comme n'ayant plus aucun objet : celle concernant les droits de douane, la perception d'une taxe pour la réparation des fossés de la ville, la nomination d'un gouverneur turc à Galata.

V. — *La version italienne de la capitulation galatiote dans le* Libro Maestro *de la Magnifica Communità di Pera. Classement des versions*

Dans sa Relation déjà citée, Fra Giovanni Mauri della Fratta, vicaire patriarcal de Constantinople de 1629 à 1631 (2), nous apprend que l'acte de la capitulation galatiote se conservait à son époque dans les archives des Pérotes : *Scrittura autentica e publica, quale sin al presente si conserva dalli Perotti nel loro archivio* (3) et l'ayant lui-même vu, a décidé d'insérer, dans sa Relation, le texte traduit en italien : *et io medesimo, havendola veduta, ho giudicato inserire qui il suo estratto tradutto nel nostro idioma* (4). Fra Angelico Petricca da Sonnino (5), qui fut, lui aussi, vicaire patriarcal à Constantinople (1637-1639), laissa également une Relation sur cette ville (5). Parlant du traité galatiote, il dit que cette charte se conserve dans les archives de la Communità et que lui aussi, l'ayant lue, il en donne l'extrait traduit en italien : *et io, havendola letta, ho determinato porre qui il suo estratto, tradotto nell'idioma italiano* (7). Nous ignorons si Fra Petricca connaissait suffisamment le grec et le turc pour lire l'un ou l'autre des deux originaux. Toutefois la version qu'il donne est, à quelques variantes près, identique à celle de Fra Mauri. Une chose est certaine pour nous : si ces deux religieux avaient vu le document grec de la capitulation, ils n'auraient pas manqué d'exprimer l'étonnement qu'aurait produit sur eux la production d'une telle pièce. C'est donc l'acte turc de 1613 qu'ils ont vu dans les archives de la Communità.

---

(1) Cf. Ἑλληνικά, t. XI, 1940, p. 117, 1, 20 ; Nourandounghian, *op. cit.*, p. 1611.
(2) Lemmens, *Hierarchia latina Orientis*, dans *Orientalia christiana*, N° 5, 1923, p. 278.
(3) Dalleggio, *Relatione*, p. 16.
(4) *Ibidem*, p. 16.
(5) Au sujet de ce religieux voir notre étude dans *Échos d'Orient*, t. XXXVII, 1938, p. 163-176, et sur sa Relation de Constantinople *ibid.*, p. 173 sq.
(6) Cervellini, *op. cit.*, p. 31.
(7) *Ibidem*, p. 32.

Mais plus encore que ce document, ils purent lire dans le *Libro Maestro* la version italienne dont ils reproduisent le texte.

Les archives de la Communità, déjà à cette époque (1629-1637), étaient réduites à peu de choses à cause des fréquents incendies qui ravageaient Constantinople. Aussi Belin éprouva-t-il quelque difficulté à réunir les matériaux nécessaires à son histoire des églises latines de la ville. Il écrit même que « les documents de la Communità di Pera... pour le présent, ne remontent pas au-delà de 1603 »(1). Le *Libro Maestro* qu'il eut sous la main appartenait aussi au XVII[e] siècle (2) et c'est dans celui-ci qu'il vit une version italienne de la capitulation, dont il a donné quelques extraits traduits en français (3). L'enregistrement dans ce livre plutôt que dans un autre plus ancien d'un acte aussi important, démontre qu'il s'agit du renouvellement d'Ahmet I[er], signé à Andrinople en 1613. Le texte reproduit par Fra Mauri et Fra Petricca porte aussi le nom d'Andrinople, mais avec le millésime 857 de l'hégire : *Nell'anno 857 in Andrianopoli* (4), ce qui suppose deux faits distincts : la première concession faite lors de la conquête et le premier renouvellement signé à Andrinople. En effet, l'original de 1613 porte : *Seconde décade du mois de Muharrem 1022, Andrinople* (5). Nous ne sommes pas loin de penser que le fonctionnaire chargé de transcrire la nouvelle capitulation dans les registres de la Communità, a retenu la date figurant dans le préambule à côté de la ville d'Andrinople, où venait d'être signé le nouveau document.

Nous avons vu plus haut les différences essentielles qui distinguent le texte de 1453 d'avec celui de 1613. Si, maintenant, nous comparons le peu que nous connaissons de la version du *Libro Maestro* donnée par Belin et celles de Fra Mauri et de Fra Petricca, celle de Nourandounghian et le texte grec, nous constatons qu'effectivement le *Libro Maestro* vu par Belin contenait la version de 1613 et que celles qui figurent dans le manuscrit de l'Arsenal à Paris et une autre publiée par Bel-

(1) BELIN, *op. cit.*, p. 317. La chancellerie de la communauté latine ottomane, qui a survécu à la Communità jusqu'en 1927, ne possédait que très peu d'archives. Le rapport du 9 octobre 1909 en fait foi : *Nous devons tout d'abord porter à votre connaissance que les archives de cette chancellerie ne remontent pas au-delà de 60 à 70 ans. Et les documents qui les constituent, actes et registres, offrent de telles lacunes et de telles solutions de continuité qu'elles ne nous ont été que d'une très faible utilité pour l'exécution de notre mission. Nous n'avons rien trouvé* d'essentiel, SAÏH, *op. cit.*, p. 5.

(2) BELIN, *op. cit.*, p. 172.

(3) *Ibidem*, p. 161.

(4) DALLEGGIO, *Relatione*, p. 18; CERVELLINI, *op. cit.*, p. 33.

(5) NOURANDOUNGHIAN, *op. cit.*, p. 1611.

grano proviennent du *Libro Maestro* de la Communità. Nous avons dressé un schéma de toutes ces versions.

Schéma des versions du renouvellement de 1613
(L'original est en turc)

Version italienne dans le *Libro Maestro* de la Magnifica Communità di Pera.			Version française (Nourandounghian)
Relation de Fra Giovanni Mauri (1631).	*Traitez et Ambassades de Turquie*, Paris, ms. de la Bibl. de l'Arsenal, It. 637, vol. I, p. 18 (Zinkeisen, *Geschichte des Osm. Reich.*, II, p. 26, n. 1).	*Notizie Politiche*, ms. des arch. d'État de Gênes. (Belgrano, *Documenti*, XIII, 1884, p. 392).	Fragment dans Belin, *Hist. de la latin. de Constantinople*, Paris, 1894, p. 161 (1).
Relation de Fra Giovanni Mauri, Vat. 1, 6427 (G. Hofmann, *Vicariato*, p. 18).		Relation de Fra Giovanni Mauri, Ms. de Paris, Nat. It. 254 (Dalleggio, *Relatione*, p. 17).	

Relation de Fra Angelo Petricca da Sonnino (*Bessarione*, XXVIII, 1912, p. 32).

Les divers textes de versions de ce traité ont provoqué maintes suppositions. Pour nous ce sont les copistes qui sont responsables de la diversité des textes. L'exemple suivant, tiré des versions provenant d'une même source, le prouvera.

Relation de Fra Mauri. Ms. de la Vat. L. 6427	Relation de Fra Mauri. Paris, Nat. It. 254	Relation de Fra Petricca (*Bessarione*).
E per l'anima di mio patre e per la testa...	Cette phrase manque.	*E per l'anima*, etc.
manque	manque	*d'osservare l'infrascritte cose.*
Ballaban Pallavicino.	*Ballatan Pallavicino.*	*Babilon Pallavicino.*
Cosi ancora io gli accetto con tal conditione.	*Cosi ancora io con tal conditione l'accetto.*	*Cosi io ancora l'accetto con tal conditione.*
Che io vada.	*Che io vadi.*	*Che io vada.*
Il tributo solito d'anno in anno come il resto de miei sudditi.	*Il tributo solito de anno in anno come il resto delli miei sudditi.*	*Il tributo solito annuo come l'altri miei sudditi.*
Creare chi a lor piace.	*Creare a chi lor piace.*	*Creare che a lor piace.*

VI. — *Autres renouvellements du traité du 1er juin 1453*

A partir d'Ahmet Ier qui, pour la première fois, renouvela la capitulation de 1453, les Galatiotes obtinrent de ses successeurs la reconnaissance des privilèges que leurs aïeux avaient obtenu de Mehmet II. Nous trouvons la mention de quatre renouvellements successifs.

1. Premier renouvellement, effectué par Ahmet Ier ; date : seconde décade du mois de Muharrem 1022 (= mars 1613).

(Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, t. II, p. 524 : il écrit 1612, de même que Nourandounghian, *op. cit.*, p. 1611, qui donne le texte français. Fragment dans Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, p. 160. L'original se trouve dans les Archives d'État de Gênes. Il a été reproduit en fac-similé dans l'album : *Genova, Storia, Arte*, Gênes, s. d. (1920 ?).

2. Renouvellement effectué par le sultan Moustafa I^er^ au mois de Muharrem 1026 (= janvier 1617).

Belin, *Hist. de la Latin. de C/ple*, p. 160 et 162; il écrit 1616 au lieu de 1617.

3. Renouvellement sous le sultan Murat IV; date : première décade de Rébi-ul-Akhir 1033 (= février-mars 1624).

Si l'année de l'hégire, indiquée par Belin, p. 160, est exacte, il faut lire : 1624 au lieu de 1640, comme il l'écrit. L'opinion que Zorzi Dolfin donne de la version de cet acte n'est pas vraie. Il reproduit le document de 1453, comme nous l'avons démontré plus haut.

4. Renouvellement de 1652.

Hammer et Belin mentionnent ce renouvellement qui aurait été obtenu sur l'intervention de l'internonce impérial.

VII. — *Les noms des ambassadeurs génois dans le traité de 1453 et dans les versions connues*

Les noms des ambassadeurs génois qui se présentèrent devant le conquérant sont loin d'être transcrits dans leur forme exacte. Dans la charte grecque nous lisons : Babilan Paravezini, Marcheso Drifranchi et Nicoreso Bangouzo. Ceci s'explique, surtout si l'on admet que des notes furent prises en turc avant la rédaction définitive grecque du traité. Les versions italiennes et françaises donnent les mêmes formes et ces noms sont parfois totalement défigurés par les copistes. Hammer écrit : Babilan Paravan, Marchesio Drifranchi, et Nicolas Pelazoni, et propose de lire : Pallavicino, Marco de Tronchi et Nicolas Pallazonni (1). Fra Mauri transcrit : Ballatan Pallavicino, Marchio de Franco et l'interprète Patritio (2). Dans un second manuscrit de cette relation on lit : Ballaban Pallavicino, ... Nicolo Pavizio (3). Dans celle de Fra Petricca : Babilon Pallavicino (4). Dans la version signalée

(1) Hammer, *op. cit.*, p. 524 et note.
(2) Dalleggio, *Relatione*, p. 17.
(3) Manuscrit de la Vaticane Lat. 6427. Le R. P. G. Hofmann qui l'a découvert (Cf. *Il vicariato apostolico di Costantinopoli 1453-1830*, p. 18, n. 2), a bien voulu transcrire pour nous la version de la charte contenue dans ce manuscrit.
(4) Cervellini, *op. cit.*, p. 33.

par Zinkeisen : Barlaham Pallavicino, Nicolo Pavition (1). Zorzi Dolfin écrit aussi : Barlaham Palavixin, Marchi di Franchi et Nicoloso Pavison (2).

Les restitutions proposées par Belgrano paraissent exactes (3). Il faudrait lire : Babilano Pallavicino, Marchesio de Franchi et Nicolo Pagliuzzi. Ces personnages se rencontrent dans la colonie vers le milieu du XV^e^ siècle. Babilano Pallavicino figure dans un acte du 2 septembre 1439 (4). Il s'occupait probablement de négoce ou de banque et c'est apparemment son long séjour à Galata et sa grande expérience des affaires qui le firent désigner comme chef de la mission. Le deuxième ambassadeur des Galatiotes, Marchesio de Franchi, est signalé dans un document du 21 janvier 1455 (5). Lors de la chute de Constantinople, il avait participé, avec d'autres citadins de la colonie, à l'affrètement du navire de Mauricia Cattaneo et réclamait de la Seigneurie de Gênes le règlement de la somme déboursée à cet effet par lui et ses compagnons. Quant à l'interprète Nicolo Pagliuzzi, il fut désigné à cette fonction, le 5 juin 1449, en remplacement de Stefano Parrisola (6).

De ce qui précède il résulte qu'aucune des versions dont nous avons étudié le texte ne semble avoir été faite à Péra en 1453, car il n'est pas douteux que les noms de ces personnages auraient été transcrits correctement.

E. Dalleggio d'Alessio.

---

(1) Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha, 1854, t. II, p. 25, n. 1.
(2) Thomas, *op. cit.*, p. 39.
(3) Belgrano, *Documenti riguardanti la colonia genovese di Pera*, dans *Atti della Soc. Lig. di Stor. Patria*, XIII, 1877-1884, Gênes, 1886, p. 227.
(4) Belgrano, *op. cit.*, p. 199.
(5) *Ibidem*, p. 270.
(6) *Ibidem*, p. 21.

Les Eglises russes à la veille de la guerre actuelle

Ceux qui ont suivi les chroniques des Églises orientales parues dans les *Échos d'Orient* depuis la guerre mondiale de 1914-1918 ne seront pas étonnés du pluriel qui figure dans le titre qu'on vient de lire. Avant 1914, en effet, on pouvait parler d'une seule Église russe. Après les bouleversements politiques qui ont suivi la grande guerre, cette Église unique s'est morcellée en de nombreux tronçons. Dans une chronique spéciale, parue en 1928, on a raconté ici même les origines des principaux groupements (1) ; mais aucune vue d'ensemble, aucune liste complète des nouvelles autocéphalies ou autonomies sorties de l'ancienne Église russe par des voies fort diverses n'a encore été donnée à nos lecteurs. Combler cette lacune : tel est le but des lignes qui vont suivre. Elles décriront non l'état des Églises russes au moment où nous prenons la plume, c'est-à-dire au printemps de 1940, mais leur situation au mois d'août 1939, à la veille de la guerre en cours, qui amènera certainement des changements importants mais encore imprévisibles dans leur destinée. Après que ces bouleversements futurs seront survenus, on pourra faire aisément la comparaison entre ce qui fut et ce qui sera.

On peut diviser en trois catégories ces Églises multiples, sorties depuis 1919 de la souche commune qu'était l'ancienne Église officielle de l'empire des tsars. Il y a : 1° les églises qui se sont formées sur le territoire même des Républiques soviétiques ; 2° celles qui se sont organisées parmi les Russes émigrés ; 3° celles qui sont nées régulièrement par l'application du principe de l'autocéphalisme nationaliste, en vertu duquel tout groupe de fidèles se trouvant dans les limites d'un Etat politiquement indépendant a la faculté de s'organiser en Église autocéphale ou autonome. Parlons tout d'abord des premières.

I. - Les Eglises russes constituées à l'intérieur des Républiques soviétiques.

Avant la tourmente qui l'a si fortement secouée, l'Église russe portait en elle des germes de division, qui n'ont pas tardé à éclore dès

(1) Voir les *Échos d'Orient*, t. XXVII (1928), p. 45-67.

que, brusquement privée de la protection du tsar autocrate, elle a été non seulement livrée à elle-même mais en même temps soumise à la plus violente des persécutions. Si elle n'avait eu que celle-ci à subir, elle en aurait sans doute triomphé, à en juger par ce qui s'est passé de 1918 à 1922, période durant laquelle la violence brutale a été portée à son maximum. Mais sa cohésion souffrait depuis longtemps de la sourde rivalité qui existait entre le *clergé blanc* ou clergé marié, exclu des hautes charges ecclésiastiques et ne pouvant convoler en secondes noces en cas de veuvage, et le *clergé noir* ou monastique, qui fournissait tous les candidats à l'épiscopat. Le rétablissement du patriarcat, décrété à la veille même de la grande épreuve, au concile panrusse de Moscou de 1917-1918, était loin d'avoir rallié tous les suffrages tant parmi les clercs que parmi les délégués des laïcs. Un grand nombre d'entre eux étaient opposés à cette innovation, qui allait servir de tremplin aux mécontents pour demander des réformes d'un tout autre genre. Ajoutez à cela les aspirations séparatistes de certaines régions du vaste empire russe qui, à défaut de l'indépendance politique qu'elles n'ont pu obtenir, ont voulu profiter de l'occasion qui s'offrait à elles de conquérir leur indépendance dans le domaine religieux. Et que dire des nombreuses sectes de raskolniks, si durement traitées sous l'ancien régime, à qui les Soviets ont été heureux, au début du moins, d'accorder pleine liberté de propagande et de recrutement ? Il n'est pas étonnant que tous ces éléments de désagrégation aient donné naissance à des mouvements séparatistes.

Le premier schisme important, quoique éphémère, qui se produisit, fut un fruit de ce nationalisme oriental qui a tendance à identifier la religion avec la race et la nation. Il prit naissance en Ukraine, vaste et riche contrée de la Russie méridionale comptant plus de trente millions d'habitants, dont on nous parle assez depuis quelque temps. Les Ukrainiens ont une langue à eux, qui diffère sensiblement de la langue russe proprement dite. Plus civilisés et plus développés que les Moscovites, ils n'ont subi qu'à contre-cœur, depuis le XVII[e] siècle, la domination politique et religieuse de ces derniers. Dès que les Soviets arrivèrent au pouvoir, les Ukrainiens essayèrent de conquérir leur liberté. Un premier concile panukrainien, réuni par l'Hetmanat, en 1918, ne satisfit pas à leurs premières demandes d'autonomie, et refusa notamment de sanctionner l'usage de l'ukrainien dans les offices liturgiques. Ayant obtenu pour un instant leur indépendance politique, ils se hâtèrent, dès le 2 janvier 1919, de proclamer l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe ukrainienne. Retombés sous la domination des Soviets, ils ne tar-

dèrent pas à réaliser leur plan séparatiste dans le domaine religieux. Un concile panukrainien se réunit à Kiev, le 14 octobre 1921, et siégea jusqu'en février 1922. Pas un évêque n'y parut. Il était uniquement composé de prêtres et de laïcs. Comme il fallait absolument jeter les bases d'une organisation hiérarchique, et qu'on n'avait pu trouver un seul évêque pour conférer l'ordination épiscopale, on décida de s'en passer, et le 23 octobre 1921, l'archiprêtre Vassili Lipkivsky fut sacré évêque par l'imposition des mains de 30 prêtres et de tous les autres membres du concile. Un Statut organique de l'Eglise panukrainienne, à base presbytérienne et démocratique, fut rédigé et promulgué. Aux termes de ce règlement, la nouvelle autocéphalie reconnaissait les sept premiers conciles œcuméniques, mais disait respectueusement adieu à leur législation. L'organe directeur suprême était un Conseil ou *Rada* ecclésiastique panukrainien, composé du métropolite de Kiev et des évêques et de représentants élus pour trois ans. Les membres du clergé, quels qu'ils fussent, pouvaient se marier quand ils voulaient, autant de fois que le permet la morale chrétienne. « Dans son organisation intérieure, disait la lettre du concile aux fidèles, l'Église est fondée sur le droit collectif et conciliaire de tout le peuple ; le peuple ukrainien croyant est le libre administrateur de son Église. C'est lui qui élit tous les ministres pour tous les postes ecclésiastiques ». La langue liturgique était la langue ukrainienne. Sans retard, la *Rada* ecclésiastique entra en relations avec les Ukrainiens et les Ruthènes d'Amérique. En 1923, l'*Église orthodoxe ukrainienne autocéphale* — tel était le nom qu'elle se donnait; les autres l'appellèrent l'Église des *samosviaty* ou des *autoconsacrés* — se flattait d'avoir 25 évêques et 300 paroisses. En 1925, elle tâchait de régulariser sa situation au point de vue dogmatique. Ayant fait l'acquisition d'un évêque authentique, un certain Tarnovsky, elle pouvait se donner une hiérarchie validement ordonnée. Ses jours cependant étaient comptés. Vue de mauvais œil par les Soviets, à cause du péril qu'elle faisait courir à l'unité nationale, elle n'a pas survécu longtemps à leurs persécutions. Officiellement supprimée par eux en 1930, elle paraît avoir complètement disparu au profit d'une filiale de l'Église dite *synodale*. Cette Église synodale, en effet, dont nous allons raconter les origines, donna satisfaction aux aspirations des fidèles de l'Ukraine en reconnaissant au groupe de cette région qui était en communion avec elle une autonomie complète, au concile plénier de l'Église synodale réuni à Moscou en 1925. Cette nouvelle autocéphalie synodale ukrainienne comptait, dès janvier 1926, deux métropolites, neuf archevêques, vingt-quatre évêques. On eut donc

en Ukraine pendant quelques années (1925-1930) trois Églises rivales et s'anathémisant mutuellement : 1° *L'Église orthodoxe panukrainienne* dite des *autoconsacrés* ; 2° *L'Église synodale autocéphale d'Ukraine* ; 3° *L'Église patriarchale* ou *Tikhonienne*, qui comptait également des adhérents dans le pays, répartis en une trentaine d'évêchés. Actuellement ne sont plus en présence dans cette région, comme dans le reste de la Russie, abstraction faite des sectes, que les Patriarchistes et les Synodaux ou Rénovateurs, dont il nous faut maintenant raconter les origines.

Il était inévitable que les Soviets profitassent de toute occasion pour opposer à l'Église dirigée par le patriarche Tikhon les groupes schismatiques, qui devaient fatalement éclore sous la poussée des éléments de division que nous avons signalés. L'occasion favorable se présenta en mai 1922, au moment où le patriarche dut démissionner temporairement. Un évêque mal famé, du nom d'Antonin, et quelques prêtres de Pétrograd et de Moscou, rédigèrent un manifeste adressé aux fidèles, dans lequel on décernait des éloges au gouvernement soviétique, et l'on réclamait la convocation immédiate du concile, qui aurait dû se tenir régulièrement en 1921. Ce manifeste fut bientôt suivi de la publication d'un programme de réformes à allure révolutionnaire. Ce qu'on a appelé l'*Église vivante* était né. On y découvrait l'influence de la partie la plus avancée du clergé blanc. Dès le 18 juillet 1922, Agathange de Yaroslav, « gardien du trône patriarcal » désigné par Tikhon, condamnait les novateurs. Mais bientôt on vit surgir d'autres Églises rouges : *Confédération des Communautés de l'Église primitive apostolique, Confédération de la renaissance ecclésiastique, Église libre des travailleurs. L'Église vivante* elle-même ne tarda pas à perdre l'un de ses membres les plus influents, l'archiprêtre Wiédensky. Elle garda cette étiquette sous la direction du prêtre Krasnitski, tandis que l'évêque Antonin se mettait à la tête du groupe de la *Renaissance ecclésiastique*. En mai 1923, se tint un grand concile de toutes ces « orthodoxies » plus ou moins rouges. Il ne compta pas moins de 430 membres. Les partisans de Tikhon et Tikhon lui-même refusèrent d'y comparaître. On les condamna et les déposa. Au cours des délibérations, qui furent parfois orageuses, une majorité se dégagea de cette masse informe de groupes dissidents. Elle se rangea autour de l'archiprêtre Wiédensky, et constitua bientôt l'Église de la Rénovation ecclésiastique, dite aussi Eglise synodale. On l'appelle synodale, parce qu'elle a renoncé à l'institution du patriarcat et est revenue purement et simplement à la forme synodale ancienne. On l'appelle Eglise de la Rénovation, parce

qu'elle veut des réformes et des innovations. Elle accepte celles qui furent décidées au concile de 1917-1918, et en ajoute d'autres, notamment celle-ci, qui fut approuvée par le concile de 1923, sur la motion des représentants de l'Eglise de Sibérie : que l'épiscopat peut être conféré à des prêtres mariés. Cette décision, tant souhaitée du clergé blanc, a été aussitôt mise en pratique en la personne de l'archiprêtre Wiédensky, qui fut promu à l'épiscopat, et devint le membre le plus actif de la nouvelle Église. On voit par là que ce groupe, qui a rallié les vieux évêques hostiles au rétablissement du patriarcat, représente les tendances du clergé blanc. Il a eu la bonne fortune d'obtenir l'approbation du patriarche œcuménique Grégoire VII, et aussi, en 1926, celle du patriarche de Jérusalem Damien.

L'Eglise synodale est, à l'heure actuelle, la principale rivale de l'Eglise conservatrice représentée par les partisans de Tikhon. Outre le mariage des évêques et les secondes noces des clercs, elle a accepté le nouveau calendrier, et permis à son clergé de renoncer à la barbe et à la longue chevelure : chose plus importante en Russie qu'on ne pourrait le croire. Elle tint, du 1er au 10 octobre 1925, un concile qui s'intitula le troisième concile national de l'orthodoxie, le premier étant celui de 1917-1918, le second, celui de 1923. Elle comptait à ce moment 200 évêques, 17.000 prêtres, 16.000 églises. En décembre 1926, elle accusait pour la seule Russie, l'Ukraine comprise, 136 évêques (au lieu de 200 en 1925 !), dont 119 en activité de service et 17 en retraite ou démissionnaires. Sur ce nombre, 44 étaient mariés, 49 étaient veufs, 39 étaient d'anciens moines, un seul paraissait sous la rubrique de célibataire. Protégée par les Soviets, tant que l'Eglise patriarcale refusa de faire sa soumission, c'est-à-dire jusqu'en 1927, l'Eglise synodale prospéra jusqu'à cette date. Depuis, elle n'a cessé de décliner. Bien que nous soyons mal renseignés sur sa situation actuelle tant en Ukraine que dans le reste de la Russie, on peut affirmer qu'elle a perdu beaucoup de son importance. Une Revue soviétique de 1938 ne lui attribuait que le 15-20 % des édifices ouverts au culte, avec 2876 paroisses seulement. Cette statistique est sans doute sujette à caution, comme la plupart de celles qui ont la même source ; mais elle répond bien aux renseignements que nous avons pu avoir par ailleurs.

Les autres Églises rouges qui étaient représentées au concile de Moscou de 1923 n'ont pas tardé à agoniser et à disparaître complètement. Quant à l'Église patriarchiste, véritable héritière de l'ancienne Égise russe tant sous le rapport du dogme que sous celui de la discipline et de la liturgie, elle reste la seule

force religieuse sérieuse contre les attaques de l'athéisme militant. Elle occupe actuellement les trois quarts environ des édifices du culte tolérés. Ses adversaires l'appelle *Eglise tikhonienne*, du nom du patriarche Tikhon, et *Eglise des Vieux ecclésiastiques* (*Starotserkovniki*), à cause de sa fidélité à la tradition, qui lui fait repousser toute innovation. Elle a même refusé jusqu'ici d'adopter le calendrier grégorien, que plusieurs autres autocéphalies ont reçu avec certaines modifications. Elle attend toujours les circonstances favorables qui lui permettront de s'organiser selon le statut arrêté au concile panrusse de Moscou de 1917-1918. Longtemps, elle a été gouvernée par le métropolite de Nijni-Novgorod, Serge Starogorodtskii, mort en 1937, qui s'intitulait jusqu'en 1934 *Remplaçant du gardien du trône patriarcal*, le gardien du trône patriarcal, désigné par Tikhon avant de mourir, étant Pierre évêque de Kroutitza, incarcéré dès 1925 et mort en exil en décembre 1936. En 1934, Serge prit le titre de *métropolite de Moscou, premier évêque de Russie*, et modifia la composition de son synode, comprenant actuellement les archevêques provinciaux. Poussant plus loin la complaisance, il a ordonné à tous les évêques des Russes du dehors d'en faire autant. Cette mesure l'a brouillé avec toutes les hiérarchies russes constituées hors des Républiques soviétiques. Il n'en a pas moins établi deux exarchats hors frontières, celui de l'Europe occidentale, et celui d'Amérique, qui doivent réunir sous leur juridiction bien peu de fidèles.

A l'intérieur même de la Russie, l'Eglise patriarchiste a connu en son sein plusieurs schismes, dont quelques-uns ne paraissent pas encore complètement éteints. Dès 1925, un groupe d'évêques refusa de reconnaître comme canonique la désignation de Pierre de Kroutitza par le patriarche Tikhon comme gardien du trône patriarcal et s'organisa en Eglise séparée gouvernée par un *Conseil suprême provisoire* de sept évêques sous la présidence de Grégoire, archevêque de Tverdlov, d'où d'où le nom d'*Église des Grégoriens* donné à cette fraction. Il paraît qu'elle existe encore et attend le moment où l'on pourra élire un patriarche selon les règles fixées en 1917. Un autre schisme éclata en 1927, quand Serge reconnut les Soviets. Plusieurs évêques refusèrent d'accepter cette décision. Nous ignorons les résultats de cette opposition et ce qu'il en reste à l'heure actuelle.

Signalons enfin, pour être complets sur le sort de l'ancienne Eglise russe à l'intérieur de la Russie, la constitution de groupes autocéphalistes qui, devant la multiplication des Eglises et des hiérarchies rivales, ont pris le parti de ne se rattacher à aucune et se sont déclarés

autonomes en attendant que la situation s'éclaircisse. Ainsi se sont organisés des diocèses entiers, voire même de simples paroisses. Les adhérents de ces groupes justifient leur conduite en se référant à certaines instructions secrètes données par le patriarche Tikhon pour le temps de la persécution. Ce système a dû se développer, car il s'adapte assez bien avec la nouvelle loi sur les religions promulguée par les Soviets en 1929, d'après laquelle aucune Eglise n'est reconnue comme telle pour l'ensemble du territoire. Aux yeux du gouvernement, n'existent que des soviets religieux locaux sans aucune lien entre eux.

En résumé, à l'intérieur des Républiques soviétiques, nous trouvons actuellement deux Eglises principales, qui s'anathématisent l'une l'autre : 1° *l'Eglise patriarchiste*, héritière de l'Eglise russe d'avant-guerre, qui vit selon un régime provisoire en attendant de pouvoir s'organiser selon les ordonnances du concile de Moscou de 1917-1918; 2° L'Eglise synodale, dite aussi de la *Rénovation ecclésiastique*, hostile au rétablissement du patriarcat et caractérisée par un ensemble d'innovations canoniques et liturgiques répondant aux aspirations du clergé blanc ou clergé marié. L'Église patriarchiste est, à son tour, scindée en deux ou trois groupes schismatiques, dont il est difficile de préciser l'importance et qui ne sont séparés entre eux que pour des questions de juridiction. Quant à l'Eglise synodale, elle comprend au moins deux autocéphalies : celle de Russie proprement dite et celle d'Ukraine. L'Eglise panukrainienne des *autoconsacrés* a cessé d'exister comme aussi les autres fractions de l'Eglise vivante de 1923 qui ne se sont pas ralliées à l'Eglise synodale. En plus, se sont constitués un certain nombre de groupes autonomes vivant d'une vie indépendante en attendant des jours meilleurs.

II. — Les Eglises russes de l'Emigration.

Si nous passons maintenant à ce qu'on peut appeler l'Eglise russe de l'extérieur, nous constatons qu'elle n'est pas plus unie que celle de l'intérieur. Les schismes y sont même plus nombreux. Avant la guerre mondiale, l'Eglise russe avait sous sa dépendance, deux organisations hiérarchiques qualifiées de missions, à savoir, la mission d'Amérique comprenant trois diocèses : Alaska, Aléout et Brooklyn, avec une population fort bigarrée d'environ 200.000 fidèles constituée par une masse d'émigrés de Russie, d'Europe centrale et de Syrie unie à une petite minorité d'indigènes convertis (Aléoutes, Esquimaux, quelques rares Américains, en tout 10.000), et la mission d'Extrême-Orient :

mission de Chine, qui n'atteignait pas 4.000 prosélytes en 1912 ; mission de Corée avec neuf stations et quelques centaines de convertis; mission du Japon, qui comptait 33.000 fidèles en 1912, avec un archevêque, un évêque et 35 prêtres. Fuyant la persécution soviétique, un million de Russes environ sont venus s'ajouter, à partir de 1919, à ces fidèles de l'Eglise russe de l'extérieur (1). C'est parmi ces nouveaux venus dispersés un peu partout : Europe centrale et occidentale, Amérique du Nord, Mandchourie, etc., que la discorde n'a pas tardé à se mettre, discorde accrue par les divisions intestines de l'Eglise de l'intérieur.

Dès 1920, l'ancien métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitskii († 1937) essaya de grouper sous son obédience tous les Russes émigrés, y compris les anciennes missions. Il s'établit à Karlovitz en Yougoslavie, où il constitua un synode d'évêques de son parti, désigné sous le nom d'*Administration ecclésiastique suprême des Russes émigrés*. Il afficha hautement son attachement à la dynastie des Romanov et son activité en faveur d'une restauration monarchique. Les Soviets en prirent prétexte pour persécuter plus atrocement les fidèles de Russie, ce qui détermina le patriarche Tikhon, dès 1922, à désavouer cette organisation comme mêlant la religion à la politique, et à désigner lui-même un exarque patriarcal pour gouverner les émigrés de l'Europe occidentale, en même temps qu'il reconnaissait comme exarque de toute l'Eglise russe d'Amérique le métropolite Platon, déjà en charge. L'exarque choisi pour l'Europe occidentale fut Euloge, ancien métropolite de Chölm en Pologne russe, qui fixa sa résidence à Paris et occupa l'église de l'ancienne ambassade russe. Antoine fit la sourde oreille aux injonctions de Tikhon. Ce fut le commencement du schisme parmi l'Eglise de l'Emigration, et l'on eut bientôt trois obédiences distinctes : elle d'Antoine de Kiev et de son synode de Carlovitz, celle d'Euloge de Paris, et celle de Platon d'Amérique. Elles subsistent encore avec des complications nouvelles.

L'obédience de Carlovitz est la plus importante des trois. Elle a des ramifications un peu partout : en Europe occidentale et à Paris même et en Belgique, dans les deux Amériques, en Extrême-Orient, où elle s'est annexée la mission de Chine, et même en Australie. Elle est florissante en Mandchourie, où elle a pour centre la métropole de Kharbin, dotée de l'Institut Saint-Vladimir avec une Faculté de théo-

(1) Nous disons *un million* seulement, et encore est-ce un maximum. Une statistique sérieusement établie n'est arrivée qu'au chiffre de 900.000. Nous sommes loin de certains chiffres fantaisistes donnés par certaines publications.

logie. A elle vont de préférence les Russes traditionalistes, partisans d'une restauration monarchique. Déjà rejetée par le patriarche Tikhon, cette hiérarchie a été de nouveau condamnée à plusieurs reprises depuis 1928 par le chef de l'Eglise patriarchiste de Russie, le métropolite Serge. Elle a pris l'initiative d'une rupture avec l'Eglise d'Euloge en 1927, et s'est brouillée également avec l'Eglise d'Amérique; mais au synode de Carlovitz de 1935, il y a eu un commencement de réconciliation avec ces deux formations. L'intercommunion a été rétablie entre les trois, ce qui ne les empêche pas de continuer à se disputer chapelles et fidèles.

L'obédience parisienne du métropolite Euloge recrute surtout ses fidèles en France, en Belgique et en Allemagne. C'est sans doute la plus influente de toutes au point de vue intellectuel, grâce à la création d'un Institut théologique russe à Paris, dont les professeurs manifestent une activité considérable. Mais c'est aussi l'Eglise dont l'orthodoxie est la plus suspecte et qui subit, dans une plus large mesure, l'influence du protestantisme libéral. Un de ses professeurs de marque, l'archiprêtre Serge Boulgakov, prend d'étranges libertés avec les thèses classiques de la théologie gréco-russe et s'est vu accusé dernièrement par un évêque russe de renouveler le système du gnostique Valentin. Le métropolite Euloge, qui pouvait se réclamer d'une nomination régulière du patriarche Tikhon comme exarque patriarcal pour l'Europe occidentale, a réussi d'abord à rester en communion avec son successeur, le métropolite Serge de Moscou, après avoir encouru l'excommunication d'Antoine de Carlovitz, en 1927. Mais en 1930, il se vit retirer toute juridiction par le chef de l'Eglise patriarchiste, pour avoir assisté à une cérémonie anglicane de protestation contre la persécution soviétique. C'est alors qu'il s'est tourné vers le patriarche de Constantinople, Photios II, pour se mettre provisoirement sous sa tutelle (5 février 1931). Sa demande a été agréée avec empressement (25 juin 1931). D'après l'accord intervenu, les Eglises russes de l'Europe occidentale sont constituées en *autonomie* provisoire sous la haute juridiction du patriarcat œcuménique et la direction immédiate du métropolite Euloge, qui devient ainsi exarque patriarcal. Ce coup de théâtre a beaucoup ému l'Emigration russe tout entière. Il y a eu de nombreuses et violentes protestations. Le nombre des ouailles d'Euloge en a quelque peu souffert, mais le gros de son bercail est resté fidèle, et le patriarche œcuménique a tenu bon contre toutes les remontrances.

Les trois obédiences dont nous venons de parler ne sont pas les seules

à se partager la clientèle de l'Émigration russe. Il faut y joindre : 1° les deux exarchats de l'Europe occidentale et de l'Amérique établis par l'Église patriarchiste de Russie, qui est, comme nous l'avons dit, en rupture ouverte avec tous les autres groupes constitués hors des frontières soviétiques ; 2° une Église américaine de la *Rénovation ecclésiastique,* organisée selon les principes de l'Église synodale de Russie ; 3° une autocéphalie d'Extrême-Orient englobant la mission du Japon et les fidèles de ces régions qui n'adhèrent pas à la hiérarchie de Carlovitz, prépondérante en Chine et en Mandchourie.

Voilà donc l'ancienne Église russe d'avant-guerre divisée en une dizaine d'obédiences distinctes, dont plusieurs sont en schisme déclaré les unes à l'égard des autres. Pour être complet, il faudrait parler de cette fraction des anciens croyants ou *Starovières* qui ont conservé le sacerdoce et que l'Église officielle désignait sous le nom de *Popovtsy.* Il y avait deux catégories de *Popovtsy :* 1° *les Starovières de la hiérarchie de Biélokrinitza,* village de Bukovine où, en 1846, Ambroise, métropolite de Bosnie, déposé par le patriarche œcuménique, ordonna un certain nombre d'évêques pour les *Popovtsy* de Russie, leur permettant ainsi de s'organiser en Église épiscopalienne ; 2° *les Starovières sans épiscopat,* comprenant ceux des *Popovtsy* qui ne voulurent pas se rallier à la hiérarchie de Biélokrinitza parce que dérivant d'un évêque déposé. En 1926, ce groupe a accueilli dans son sein un évêque ordonné selon les règles, Nicolas de Saratov, qui lui a donné une hiérarchie d'apparence plus canonique que l'autre. Des pourparlers ont eu lieu entre les deux groupes pour arriver à une entente. Nous en ignorons le résultat final, tout comme aussi nous échappe le nombre total de ces rascolniks qui, du point de vue catholique, sont à certains égards plus orthodoxes que les adhérents de l'Église officielle. Ils admettent, en effet, l'immaculée conception de la Sainte Vierge, la consécration de l'Eucharistie par les paroles du Seigneur et réprouvent le césaropapisme. Leurs principaux griefs contre l'Église officielle, qu'ils appellent l'*Église niconienne,* du nom du patriarche Nicon du XVII[e] siècle, sont d'ordre liturgique et canonique et n'ont aucune importance sous le rapport dogmatique. Leur schisme a consisté à repousser la réforme des livres liturgiques opérée par le patriarche Nicon pour se conformer aux usages des Grecs modernes et à rester fidèles aux vieilles coutumes russes. On trouve des Starovières en assez grand nombre dans les nouveaux États formés du démembrement de l'empire russe. Ainsi la Lettonie en compte 110.000, presque autant que d'*Orthodoxes,* la Lithuanie 35.000, autant que d'*Orthodoxes,* la Bessarabie roumaine 80.000, répartis en quatre diocèses.

III. — Les Eglises autocéphales et autonomes issues de l'ancienne Eglise russe par l'application du principe de l'autocéphalisme nationaliste.

Les groupes ecclésiastiques séparés qui se sont formés parmi les Russes émigrés doivent être distingués des Églises *autocéphales* ou *autonomes* qui se sont régulièrement constituées dans les limites des nouveaux États sortis du démembrement de l'ancien empire russe par l'application du principe de l'autocéphalisme nationaliste, qu'on peut formuler ainsi : Le groupe ecclésiastique vivant sur le territoire d'un État politiquement indépendant est autorisé à s'organiser en Église *autocéphale* ou *autonome*.

Église *autocéphale* ou *autonome* : Pris dans leur sens étymologique, ces deux termes paraissent avoir la même signification. On ne conçoit guère qu'une Église autocéphale ne soit pas autonome, et l'on ne voit pas bien ce qui manque à une Église autonome pour être autocéphale. Une différence pourtant existe entre les deux dans le langage canonique actuel de l'Orthodoxie orientale. Toute Église autocéphale est sans doute autonome ; mais toute Église autonome n'est pas nécessairement autocéphale. L'*autocéphalie* s'administre d'une manière pleinement indépendante et n'admet l'ingérence d'aucune autre Église-sœur dans ses affaires propres, même dans les plus graves. Elle ne reconnaît théoriquement comme autorité supérieure que celle du concile œcuménique, au cas où il viendrait à se réunir. L'autonomie est une autocéphalie en voie de formation. Elle garde encore quelques liens de subordination vis à vis de l'autocéphalie mère dont elle s'est détachée. Celle-ci se réserve le droit d'ordonner le premier prélat de l'Église autonome, de lui fournir le saint-chrême, de lui dépêcher un exarque ou délégué en cas d'affaire exceptionnellement grave pour faire une enquête, de recevoir des appels (1).

Cette distinction une fois posée, nous constatons que, depuis la fin de la guerre mondiale, trois Églises autocéphales et trois Églises autonomes sont régulièrement sorties de ce qui fut l'ancienne Église russe par application de l'autocéphalisme national ou racique. Les trois autocéphalies sont : l'*Église géorgienne*, l'*Église de Pologne*, l'*Église de Lithuanie*. Les trois autonomies, toutes trois placées sous la tutelle du

(1) En se plaçant sur le plan politique, on peut dire que l'autocéphalie correspond à une nation pleinement indépendante, et l'autonomie à un dominion anglais ou à un protectorat très large.

patriarcat de Constantinople, se nomment l'*Église de Finlande*, l'*Église d'Esthonie* et l'*Église de Lettonie*.

1° L'*Église géorgienne*. — Annexée à l'empire russe dès 1801, la Géorgie ne tarda pas à perdre son autonomie religieuse. On rattacha l'Église de cette région à l'Église russe officielle en 1811 en la désignant sous le nom d'exarchat de Géorgie. A partir de 1817 et jusqu'en 1918, l'exarque fut toujours un Russe qui, docile à la politique impériale, cherchait à russifier la population et à faire oublier aux Géorgiens leur passé historique et jusqu'à leur langue en introduisant le slavon dans la liturgie. Ce travail d'assimilation n'était que superficiel. Dès le 18 mai 1918, la Géorgie proclamait à la fois son indépendance politique et son autonomie religieuse. Les Bolcheviks russes lui enlevèrent bientôt la première; mais la seconde a survécu dans les conditions faites aux autres Églises des républiques soviétiques. Nous sommes sans renseignement précis sur l'état actuel de cette Église, dont le chef a repris le titre traditionnel de *catholicos* de Géorgie (1), en résidence à Tiflis. On peut estimer à 2.500.000 environ le nombre des fidèles, qui suivent le rite byzantin traduit en langue géorgienne.

Pour ce qui regarde le passé antérieur au XIX^e^ siècle, l'Église de Géorgie a une histoire fort obscure. A certaines époques, notamment entre le VI^e^ et le X^e^ siècle, le patriarcat d'Antioche a exercé sur elle une certaine tutelle. Puis l'influence de Constantinople fut prépondérante et amena insensiblement la rupture de toute relation avec l'Église romaine. En fait, cette Église vécut toujours dans une indépendance à peu près complète toutes les fois que la Géorgie jouit de l'indépendance politique. On a été assez étonné de la protestation élevée par le patriarche d'Antioche, en 1918, lorsque le premier prélat géorgien est redevenu le catholicos de Géorgie, comme si de vieux droits historiquement mal assis et depuis longtemps périmés pouvaient avoir encore quelque valeur.

2° L'*Église orthodoxe de Pologne*. — Les membres de l'Église gréco-russe vivant en territoire polonais, au nombre de 3.500.000 environ, se sont organisés, après la résurrection de la Pologne, en Église autocéphale proprement dite, malgré les protestations du patriarche russe

(1) Le nom de *catholicos* fut donné anciennement, en Orient, à des patriarches de second ordre ou métropolitains supérieurs ayant juridiction sur toute une région ou une nation. Pratiquement, il devint bientôt synonyme de patriarche. On peut dire que le catholicosat correspondait originairement à ce qui s'appelle maintenant une autonomie.

Tikhon et avec l'approbation, sollicitée par le gouvernement polonais, du patriarche de Constantinople (11 novembre 1924). Cette Église est gouvernée par un synode composé de tous les évêques, qui sont au nombre de cinq. Le président en est « l'archevêque de Varsovie, métropolite de Pologne ». Tel est le titre que lui donne le statut organique récent, promulgué par l'État polonais, le 18 novembre 1938. Son élection est à deux degrés. Le synode épiscopal choisit d'abord trois candidats, sur lesquels le gouvernement exerce le droit de regard. Une seconde assemblée, composée des évêques et des représentants du clergé inférieur et des laïcs, fait le choix définitif parmi les trois candidats, à la majorité des suffrages. La nouvelle autocéphalie a de la peine à maintenir son unité contre les rivalités ethniques entre les Ukrainiens ou Ruthènes et les Blancs-Russiens. Les premiers sont partisans de réformes et réclament, entre autres choses, l'emploi de la langue ukrainienne dans la liturgie.

3° *L'Eglise orthodoxe de Lithuanie.* — C'est une autocéphalie minuscule que l'Eglise orthodoxe du nouvel Etat de Lithuanie. Elle n'a pas cru devoir faire sanctionner son indépendance par l'une des autocéphalies majeures : l'Eglise russe ou le patriarcat œcuménique et s'est installée, dès le début, dans l'indépendance complète sous la direction du métropolite de Kaunas, dont le troupeau s'élève à 40.000 fidèles environ (32.000 en 1923).

4° *L'Eglise orthodoxe de Finlande.* — Dès l'année 1919, les « Orthodoxes » du nouvel Etat de Finlande demandèrent au patriarche Tikhon de leur reconnaître cette demi-indépendance que les canonistes appellent la simple autonomie. Le patriarche russe accéda à leur désir (1920). Mais devant la difficulté de communiquer avec celui-ci à cause de la persécution soviétique, les autorités ecclésiastiques se tournèrent vers le patriarcat de Constantinople par l'intermédiaire du gouvernement du pays, en vue d'obtenir la pleine indépendance ou autocéphalie. Le patriarche œcuménique Mélétios IV, sans leur délivrer une charte d'autocéphalie proprement dite, leur accorda la plus large autonomie, se réservant seulement un certain droit de contrôle plus théorique que réel (16 juillet 1923). Un retour offensif de Tikhon pour mettre de nouveau les Finlandais sous sa tutelle échoua complètement (28 décembre 1923). Depuis 1925, le gouvernement finlandais a sanctionné de son autorité la nouvelle situation et en 1926 un nouveau règlement organique a été promulgué.

L'Eglise est divisée en deux diocèses : celui de Karélie, dont l'évêque réside à Helsingsfors et commande à 50.000 fidèles ; et celui de Viborg

(19.000 fidèles). Le finnois est la langue liturgique du diocèse de Karélie. Dans celui de Viborg, où résident les 8.000 russes du pays, le slavon domine. Cette petite Eglise se paye le luxe de deux organismes centraux : un synode permanent, composé de deux évêques, d'un clerc et d'un laïc ; et un synode périodique, qui se réunit tous les cinq ans pour traiter des affaires générales.

5° *L'Eglise orthodoxe d'Esthonie.* — Comme l'Eglise de Finlande, l'Eglise d'Esthonie est une autonomie, placée sous la haute juridiction du patriarcat œcuménique depuis juillet 1923. Il paraît que le patriarche Tikhon avait refusé de lui reconnaître l'indépendance relative qu'elle réclamait. Deux prélats, le métropolite de Tallin (Reval) et l'évêque de Narva se partagent les 210.000 fidèles du pays et, dans les offices liturgiques, emploient, le premier, l'esthonien, le second, le slavon. Il est toujours question de créer un troisième diocèse pour pouvoir constituer un synode de trois membres au moins.

6° *L'Eglise orthodoxe de Lettonie.* — C'est tout récemment que les *Orthodoxes* de l'Etat letton ont éprouvé le besoin de faire reconnaître la constitution de leur Eglise, qui compte 174.000 fidèles, par le patriarche œcuménique. Celui-ci leur a octroyé, en février 1936, une charte non d'autocéphalie mais d'autonomie assez strictement contrôlée. De 1918 à 1935, ils avaient vécu sous le régime autocéphalique proprement dit, sans rien demander à personne, sous la juridiction de l'archevêque de Riga, qui reste pour le moment le seul évêque de la région. Deux langues liturgiques, le letton et le slavon, sont concurremment en usage suivant l'origine ethnique des fidèles.

Ainsi donc, sous l'influence de causes multiples, la seule Eglise russe, telle qu'elle existait avant la guerre mondiale, a donné naissance à plus de seize groupes autocéphales ou autonomes, c'est-à-dire à plus de seize Eglises différentes, dont plusieurs s'anathématisent les unes les autres. A ce nombre il faut ajouter deux groupes importants de Staroviéres possédant une hiérarchie épiscopale et méritant de figurer parmi les Eglises autocéphales de rite byzantin. Ce chiffre est suggestif et mérite d'attirer l'attention des dissidents comme des catholiques.

Rome, 25 mars 1940.

M. Jugie.

Chronique des Églises orientales

I. Église d'Éthiopie

1. — *Situation intérieure*

On est sans nouvelles précises de l'Église éthiopienne depuis le coup d'État du 27 novembre 1937 qui lui a donné une nouvelle hiérarchie en même temps qu'il a proclamé son indépendance. Ces deux décisions ont été annulées par le saint synode du patriarcat copte, et leurs auteurs, solennellement excommuniés (1). On sait du moins que la division persiste et que la majorité du peuple et des moines se tiennent à l'écart des évêques accusés par eux d'être favorables aux Italiens. La mort du patriarche Abraham, au mois d'août dernier, n'a pu qu'accentuer le schisme intérieur. Il ne semble pas qu'il ait encore été remplacé.

2. — *Troubles à Jérusalem*

Les événements qui se sont passés à Addis-Abeba et au Caire ont eu leur répercussion dans la Ville Sainte. Il y existe une petite colonie éthiopienne qui comprend des moines et des moniales ainsi qu'un petit groupe de laïcs. Ce nombre s'est augmenté de réfugiés après l'occupation du pays par les Italiens. La colonie possède des immeubles qui appartiennent au monastère, à la famille impériale ou à l'État. Comme elle refusait de reconnaître le nouvel état de choses, le gouvernement de Rome s'efforça d'entamer le bloc des opposants. Son consul réussit à en gagner un certain nombre, mais la plupart se montrèrent irréductibles. Il pensa les soumettre par des représailles économiques. Au mois d'avril 1939, le gouvernement de la Palestine refusa de payer les revenus d'un immeuble occupé par ses services et qui appartient au monastère. Comme il ne donnait pas de raisons, on en conclut que c'était à la suite d'une intervention du consul d'Italie. Au début de juillet, l'ex-consul d'Éthiopie fut invité à remettre au gouvernement de Rome un autre immeuble important qui servait de consulat. Il refusa en disant que les revenus de cet immeuble devaient servir à l'entretien du monastère et des réfugiés. Rome maintient ses revendications et

(1) *Échos d'Orient*, t. XXXVIII, 1939, p. 179-182.

soutient que le roi d'Italie étant le successeur légitime du Négus, tous les immeubles de Jérusalem lui appartiennent, qu'ils soit civils ou ecclésiastiques. La colonie répond : 1° ces immeubles sont propriété monastique; 2° tant que l'Église d'Éthiopie n'aura pas repris les relations canoniques avec le patriarcat copte, elle n'a aucun droit sur eux parce qu'ils ont été donnés à l'ancienne Église.

II. Église de Grèce

1. — Les ordinations anglicanes

Depuis que Rome, après un examen sévère de la question au double point de vue dogmatique et historique, a conclu à l'invalidité des ordinations anglicanes (bulle *Apostolicae curae* du 18 sept. 1896), la hiérarchie de la Haute Église n'a cessé de rechercher l'approbation des chrétientés orientales qui se targuent d'être restées fidèles aux traditions antiques. Mais c'est surtout depuis une vingtaine d'années que cet effort s'est manifesté avec une grande intensité. Les diverses circonstances qui ont amené en Angleterre des prélats orientaux : Conférence de Lambeth (1920), seizième centenaire du concile de Nicée (1925), Conférence de Lambeth (1930), réunion de la Commission mixte de théologiens anglicans et orthodoxes (octobre 1931), Congrès d'Oxford et d'Edimbourg (1936), etc., ont été l'occasion d'avances non dissimulées pour amener les orthodoxes à conclure une union plus ou moins étroite avec l'Église anglicane. D'ailleurs plusieurs bishops ont à diverses reprises parcouru l'Orient pour préparer un terrain d'entente et nouer des rapports en vue de l'avenir. C'est particulièrement le cas de celui de Gibraltar qui fait presque chaque année une tournée dans les pays balkaniques.

La Conférence décennale de la hiérarchie anglicane à Lambeth Palace en 1930, à laquelle assistaient à titre d'observateurs des prélats orthodoxes, exprima le vœu qu'avant la Conférence suivante (1940), l'Église orientale orthodoxe se fût prononcée officiellement au sujet de la validité des ordinations anglicanes. Pour cela il aurait fallu pouvoir tenir le concile œcuménique orthodoxe projeté depuis longtemps et dont la réunion s'est avérée impossible. Entre temps divers groupements ecclésiastiques s'étaient déjà prononcés. A Constantinople, le patriarche Mélétios Métaxakis, partisan convaincu de l'union avec l'Église anglicane, fit décider par le saint synode que les ordinations contestées étaient valides (juillet 1922) (1). Il fut imité par le patriarcat de Jérusalem (février 1923) et l'Église de Chypre (mars 1923). Le même Mélétios étant devenu patriarche d'Alexandrie, il obtint de son saint synode une déclaration analogue (novembre 1930) (2). Enfin, le patriarcat rou-

(1) *Echos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 479.
(2) *Ibidem*, t. XXX, 1931, p. 105.

main, après de longues conférences entre ses théologiens et une délégation anglicane, se prononça dans le même sens (20 mai 1936). Ce ne fut pas d'ailleur sans susciter de vives protestations parmi le clergé du pays (1).

L'Église de Grèce manifestait plus de réserve et ses théologiens ne dissimulaient pas leur opposition. Aussi l'archevêque de Cantorbéry et primat de l'Église anglicane, M. Cosmo Lang, pria-t-il instamment Mgr Chrysostome Papadopoulos, archevêque d'Athènes, de poser la question devant le saint synode et de provoquer une décision à ce sujet.

Pour être pleinement renseigné, le saint synode pria la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes d'étudier la question et de lui soumettre un rapport. Après une longue étude, la Faculté de théologie, dans sa réunion du 30 juin 1939, décida qu'« en réalité l'Église orthodoxe n'admet comme valides que les sacrements qu'elle administre. Dans certains cas, l'Église, si elle le juge convenable et utile, après une sérieuse étude des circonstances particulières, peut, par dispense, reconnaître l'ordination d'un anglican qui passe à l'orthodoxie ».

Les deux rapporteurs désignés par la Faculté de théologie étaient MM. G. Dyobouniotès et A. Alivizatos. Celui-ci remit seul une étude qui fut publiée dans l'*Ecclesia,* (5 août 1939, p. 237-246; 19 août, p. 250-263; 2 septembre, p. 265-270). Trois autres professeurs firent également connaître leur sentiment qui fut aussi rendu public : MM. D. S. Balanos (*Ecclesia* du 2 septembre 1939, p. 270-274), P. I. Bratziotès (*Ecclesia* du 2 septembre 1939, p. 274-290), et P. Trembelas (*Ecclesia* du 2 septembre 1939, p. 291).

Ainsi renseigné, le saint synode discuta la question dans sa séance du 21 septembre et décida de faire à l'archevêque de Cantorbéry la réponse suivante (2) :

« Le saint synode de l'Église de Grèce, à la demande faite par sa Grâce le primat de l'Église Anglicane et Archevêque de Cantorbéry d'étudier la question de la validité des ordinations anglicanes, a prié la Faculté de théologie de l'Université Nationale Capodistria d'étudier l'affaire et de lui exposer son sentiment. La Faculté de théologie, après une longue recherche sur toute la question, a soumis au saint synode le résultat de ses études et de ses discussions, résultat qui a déjà été publié dans l'*Ecclesia,* ainsi que dans une brochure à part, avec les rapports de quatre professeurs de la Faculté de théologie.

Dans se séance du 21 septembre dernier, le saint synode, prenant tout cela en considération, comme tout ce qui regarde cette question, en a discuté et a décidé qu'un problème aussi sérieux, comme aussi tout autre de cette nature, est de la compétence de l'Église orthodoxe tout entière, sans laquelle aucune des Églises qui en font partie n'a le droit de se pro-

(1) *Ibid.* t. XXXV, 1939, p. 488-489.

(2) Nous donnons la traduction de ce document qui a paru dans l'*Ecclesia* du 14 octobre 1939, p. 315.

noncer à ce sujet. Son étude préliminaire, en ce qui concerne l'Église orthodoxe de Grèce, appartient, en conformité avec la Charte constitutionelle de l'Église, au saint synode de la hiérarchie de l'Église de Grèce, auquel elle a été renvoyée.

Le saint synode a décidé que dans l'intervalle, au cas où un clerc anglican passerait à l'orthodoxie, on observerait à son égard la dernière manière d'agir de l'Église avec lui et la décision unanime de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, d'après laquelle « l'Église orthodoxe ne reconnaît en réalité comme valides que les sacrements qu'elle confère; cependant, en des cas particuliers l'Église, si elle considère la chose comme convenable et utile, peut, après avoir étudié à fond les conditions particulières, reconnaître, par dispense, l'ordination d'un anglican qui passe à l'orthodoxie ».

Le saint synode, appréciant le désir plusieurs fois exprimé par Sa Grâce l'Archevêque de Cantorbéry d'envoyer en Grèce une délégation de l'Église anglicane, sous la présidence de l'Évêque de Gloucester, pour discuter les questions qui intéressent les deux Églises, et considérant les liens d'ancienne amitié entre les deux Églises, et que toute occasion de renouveler ces liens est agréable et que chaque contact et discussion entre les Églises fait avancer les relations et le rapprochement, a décidé de faire connaître à Sa Grâce l'Archevêque de Cantorbéry que, lorsqu'auront passé les temps présents troublés de la guerre, l'envoi d'une telle délégation sera salué avec joie et que notre Église choisira aussi volontiers une délégation pour discuter.

Enfin le saint synode a décidé d'exprimer à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ses vifs remerciements pour l'avis qu'elle a exprimé, à la demande du saint synode, sur cette question, avec tant de science et d'attention.

2. — *La nouvelle Charte constitutionnelle*

Depuis moins de vingt ans l'Église orthodoxe de Grèce a déjà remanié à trois reprises sa Charte constitutionnelle. Jusqu'en 1923 elle a été régie par la loi 201 du 9/21 juillet 1852 qui n'était elle-même que le développement du décret de 1833 publié par le protestant Maurer, vice-roi de Grèce pendant la minorité du roi Othon I[er].

Pendant près d'un siècle, l'Église nationale de Grèce n'avait guère été qu'un rouage de l'État et s'était trouvée mêlée à toutes les luttes politiques. Elle en souffrit particulièrement de 1917 à 1922 à cause de l'antagonisme entre vénizélistes et royalistes partisans de Constantin. Aussi aspirait-elle à secouer la tutelle du gouvernement et à revenir à une organisation plus conforme aux saines traditions ecclésiastiques. En 1923, l'assemblée plénière des évêques mit sur pied une nouvelle Charte qui sauvegardait mieux l'indépendance de l'Église. Elle fut promulguée le 31 décembre 1923 (1). L'autorité séculière ne pouvait tolérer longtemps un tel état de choses si contraire aux traditions

(1) Nous avons donné la traduction intégrale de ce document ici même, t. XXIII, 1924, p. 69-85.

césaropapistes chères à tout l'Orient. Le 28 septembre 1925 le dictateur Pangalos publia un décret qui remettait les choses à peu près dans le statu quo ante.

Depuis dix ans et plus se posait la question des métropoles du patriarcat œcuménique annexées à la Grèce depuis 1912. Sous quel régime allaient-elles vivre ? Continueraient-elles à dépendre directement du patriarche devenu le prisonnier des Turcs qui lui déniaient toute juridiction au-delà de leurs frontières, ou bien seraient-elles annexées à l'Église autocéphale de Grèce? On finit par tomber d'accord qu'il valait mieux conserver en principe l'autorité du patriarcat œcuménique sur ces métropoles tout en les gouvernant de plus en plus selon les principes suivis pour celles des anciennes provinces. Le 10 juillet 1928 un vote de la Chambre les rattacha provisoirement à l'Église autocéphale de Grèce. Le 14 septembre suivant, le saint synode de Constantinople approuva cette décision, mais à certaines conditions dont la principale était le maintien de la plupart des sièges.

Cela fait, il fallait réajuster les dispositions de la Charte pour l'étendre aux nouvelles provinces. C'est ce que fit le saint synode à l'automne de 1928, mais son projet ne fut pas adopté tout de suite ni sans modifications. L'épiscopat tout entier l'examina à deux reprises en juin et en novembre 1929 et se sépara à la veille des fêtes de Noël sans avoir pu se mettre d'accord. Il confia le soin de terminer la révision à une Commission de 14 membres. Celle-ci s'en occupa pendant un mois à partir du 20 janvier 1930, mais son texte subit plusieurs retouches de la part du gouvernement qui restreignait l'indépendance de l'Église tout en lui promettant des mesures économiques destinées à améliorer le sort du clergé. Finalement la loi fut votée par les Chambres, et le président de la République Zaïmis la promulgua le 21 juillet 1931 (1).

Depuis lors bien des difficultés ont surgi qui demandaient une solution équitable. Il y avait entre autres la question du nombre des métropoles que le gouvernement voulait réduire d'une façon radicale dans un but d'économies. Au lieu des 82 qui existaient en 1927 il prétendait n'en maintenir que 21, soit 13 dans les anciennes provinces et 8 dans les nouvelles. Les protestations des métropolites, celles des diocèses menacés de disparaître, celles surtout du patriarcat œcuménique qui exigeait l'application intégrale de la convention du 14 septembre 1928, empêchèrent cette réforme d'aboutir. On proposa alors un autre projet qui maintenait 41 métropoles dont 19 en Vieille Grèce et 22 en Nouvelle Grèce. Il fut également abandonné. Certains voulaient organiser des thèmes ecclésiastiques sur le modèle des thèmes byzantins, avec une métropole centrale et des métropoles de second ordre soumises à la première. Leur proposition ne fut pas agréée. On se contenta de supprimer un certain

(1) Cette charte a été longuement analysée par R. Janin, qui a fait la comparaison avec celle de 1923, *Echos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 220-227.

nombre de sièges ou de les unir à d'autres. Cela n'alla du reste pas sans difficultés.

Depuis 1931 la vie politique de la Grèce a été passablement agitée et l'Église a été plus ou moins fâcheusement mêlée aux agitations révolutionnaires. Aussi les divers gouvernements qui se sont succédé n'ont pas tous été également bien disposés à son égard. De là des heurts parfois violents dont nos chroniques ont résumé les péripéties. Sous la dictature de M. Jean Métaxas (depuis le 4 août 1936) les choses se sont stabilisées et ont permis de mettre sur pied une nouvelle Charte constitutionnelle de l'Église, qui a été promulguée le 3 janvier 1940 (*Journal du Gouvernement*, t. I, N° 5, du 4 janvier 1940). Le texte a été reproduit dans l'*Ecclesia* du 13 janvier 1940, p. 1-13. En voici la traduction intégrale.

DÉCRET-LOI N° 2170/1940
CHARTE CONSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE DE GRÈCE

Georges II, roi des Hellènes,

Sur la proposition de notre Conseil des ministres, nous avons décidé et ordonnons :

CHAPITRE PREMIER

De l'Église de Grèce

Article premier. — L'Église de Grèce, reconnaissant pour chef Notre-Seigneur Jésus-Christ, membre de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, comprend l'Église autocéphale de Grèce et les métropoles du patriarcat œcuménique situées dans le royaume en vertu de la loi 3615 du 11 juillet 1928 et de l'acte patriarcal et synodal du patriarcat œcuménique du 14 septembre de la même année; elle comprend tous les habitants chrétiens orthodoxes de Grèce et elle est gouvernée par les évêques canoniques en activité; elle conserve fermement, comme toutes les autres Églises orthodoxes, les définitions dogmatiques, les saints canons des apôtres et des conciles et les saintes traditions.

Art. 2. — 1. L'autorité ecclésiastique chargée de la surveillance de l'Église de Grèce est le synode réuni régulièrement de tous ses évêques en activité, appelé « saint synode de la hiérarchie de l'Église de Grèce ». L'autorité ecclésiastique suprême dirigeante est le « saint synode de l'Église de Grèce » siégeant à Athènes.

2. Là où la loi parle du saint synode sans détermination particulière, on entend le saint synode de l'Église de Grèce.

CHAPITRE II

Du saint synode de la hiérarchie

Art. 3. — 1. Le saint synode de la hiérarchie se réunit régulièrement à Athènes le 1er octobre, une fois tous les cinq ans de droit, exceptionnellement par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale spontanément ou sur la proposition

du saint synode ou à la demande de la moitié plus un des membres de la hiérarchie de l'Église de Grèce adressée au saint synode qui est alors obligé de proposer la convocation.

2. La première réunion du saint synode de la hiérarchie qui suivra la promulgation de la présente loi se tiendra le 1er octobre de la cinquième année qui suit la dernière réunion.

3. La durée des travaux du synode régulier de la hiérarchie est fixée à quinze jours et peut être prolongée de quinze autres jours par décision de sa part. La durée des travaux du synode extraordinaire est fixée par le décret royal de convocation.

4. Le président du saint synode de la hiérarchie est l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce; en cas d'absence ou d'empêchement il est remplacé par le plus ancien des évêques en activité présents au synode.

5. Le saint synode de la hiérarchie a le quorum s'il y a à chaque séance la moitié plus un du nombre des évêques en activité. Ses décisions sont prises à la majorité absolue des membres présents à la séance; en cas d'égalité des voix, celle du président l'emporte.

6. Le saint synode de la hiérarchie peut appeler à ses séances avec droit de vote les évêques qui ne sont pas en activité.

7. Les procès-verbaux sont signés par tous les évêques qui prennent part à la séance; ceux qui refusent encourent la responsabilité canonique à laquelle sont soumis également ceux des évêques qui se sont absentés sans motif suffisant au jugement de la hiérarchie.

Art. 4. — Le saint synode de la hiérarchie surveille la canonicité des décisions du saint synode de l'Église de Grèce; il s'occupe des questions qui concernent la formation du clergé, la prédication de la parole de Dieu, le relèvement de la vie monastique, la formation religieuse et morale du peuple; il règle les relations de l'Église de Grèce avec les autres Églises orthodoxes et hétérodoxes et se prononce sur les questions que lui envoie le saint synode.

CHAPITRE III

Du saint synode

Art. 5. — 1. Le saint synode de l'Église de Grèce se réunit le 1er octobre de chaque année pour une durée d'un an. Il se compose de l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce comme président perpétuel et de six métropolites, dont trois pris parmi ceux qui ont une métropole de l'Église autocéphale de l'Église de Grèce, d'après l'ordre d'ancienneté d'épiscopat, et de trois autres, suivant le même mode, parmi ceux qui ont une métropole du patriarcat œcuménique.

2. Aucun métropolite ne peut être appelé comme membre du saint synode s'il n'a trois ans complets de service en tant que métropolite. De même celui qui a été condamné à la suspense ne peut remplir les fonctions de membre du saint synode pendant les trois ans qui suivent la sentence définitive.

3. Quand l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce est absent ou empêché, il est remplacé à la présidence du saint synode et pour les compétences qui y sont attachées par celui des membres du synode qu'il désigne par écrit ou de vive voix au synode au commencement de chaque période synodique. Si ce remplaçant est absent ou empêché, le rôle de président est tenu par le membre du synode que le président désigne chaque fois. Dans les passages de la législation qui parlent du vice-prési-

dent du synode, on entend celui qui remplit les fonctions de président d'après ce paragraphe.

4. Le saint synode a le quorum si les membres présents sont plus nombreux que les absents; ses décisions sont prises à la majorité des voix, sauf si une loi en décide autrement; en cas d'égalité des voix, celle du président l'emporte.

5. Toute affaire soumise d'après la présente loi à la compétence du saint synode est discutée par les membres présents à la réunion. Aucun d'eux ayant une opinion différente ne peut quitter la séance avant la fin de celle-ci. Le membre du synode qui s'en va dans ces conditions est proclamé déchu de sa place de synodique par décision des autres membres du saint synode; le président convoque son remplaçant d'après ce qui est décidé dans le présent article. Celui qui est déchu de sa place de membre du synode perd le droit d'y être appelé pendant la première période des appels qui suit sa déchéance.

6. Celui qui est convoqué au saint synode ou qui en remplit les fonctions peut, pour une raison suffisante, démissionner de ses devoirs synodiques. Une fois que sa démission a été acceptée par le saint synode, le président convoque pour le remplacer l'évêque qui suit immédiatement le démissionnaire par ancienneté de sacre dans sa série. Celui-ci, s'il est convoqué pendant le second semestre de la période synodique, reste aussi pendant la suivante.

Art. 6. — Le saint synode de l'Église de Grèce, en tant que suprême autorité gouvernante de l'Église, exerce toute l'autorité administrative dans l'Église, en conformité avec les saints canons et les saintes traditions et les lois en vigueur. Il est appelé par le gouvernement à se prononcer sur les projets de lois ecclésiastiques.

Art. 7. — 1. Le saint synode publie des ordonnances qui ont force de loi dans toute l'Église de Grèce et qui se rapportent aux questions de foi, de culte, de discipline ecclésiastique, d'organisation et de gouvernement intérieur de l'Église, conformément aux saints canons et aux lois de l'État. Plus spécialement il maintient l'unité de la foi et la communion ecclésiastique avec le patriarcat œcuménique, les autres patriarcats et les Églises autocéphales orthodoxes.

2. Il se prononce sur les questions qui regardent le culte.

3. Il exerce le contrôle sur les actes des évêques, des organes de gouvernement et de justice de l'Église d'après les ordonnances en vigueur.

4. Il règle, d'accord avec les décisions de la hiérarchie, les questions relatives aux rapports avec les Églises hétérodoxes, en sauvegardant toujours les droits du gouvernement pour ces relations et pour l'envoi d'une représentation de sa part aux Églises hétérodoxes.

5. Il établit la liste des éligibles à l'épiscopat.

6. Tous les livres concernant l'enseignement de la religion dans les écoles primaires et secondaires doivent être soumis à l'approbation préalable du saint synode.

7. Le saint synode veille sur l'instruction, la formation, l'accomplissement exact des devoirs des clercs et des moines et sur leur abstention des affaires politiques.

8. Le saint synode veille sur la vie de la population orthodoxe d'après l'enseignement chrétien, qu'il cherche à développer par la prédication de la parole de Dieu, les instructions religieuses, la publication de livres et de périodiques moraux et religieux, par des lettres d'exhortation et par tout autre moyen approprié.

9. Le saint synode édite, aux frais de l'« Organisme administratif de la propriété ecclésiastique » et avec le montant des cotisations obligatoires des évêques de Grèce, des salariés de l'« Organisme administratif de la propriété ecclésiastique », des saints monastères et des églises, un bulletin officiel, dans lequel sont publiés les actes, décisions et encycliques du saint synode et des articles instructifs. Ce bulletin est dirigé selon ce que décide le saint synode.

Art. 8. - 1. Chaque fois que le saint synode ou un évêque local est informé de façon certaine que quelqu'un cherche à troubler l'Église orthodoxe de Grèce par un enseignement hétérodoxe donné de vive voix ou par écrit, par prosélytisme ou d'une autre manière, il demande la cessation du mal par l'autorité politique et publie des lettres parénétiques pour écarter le dommage religieux provenant de cet enseignement. Après enquête faite sous serment, il se prononce au sujet de l'individu considéré comme hérétique, décide et accomplit ce qui est fixé par les saints canons et les lois de l'État.

2. Le saint synode veille sur le contenu des livres, brochures, plaquettes et autres imprimés qui servent au clergé et à la jeunesse, qu'ils soient importés de l'étranger ou publiés dans le royaume, et qui traitent de sujets religieux; les éditeurs et les importateurs sont obligés d'envoyer gratuitement au saint synode un exemplaire de chacun de ces imprimés.

3. Chaque fois que le saint synode ou un métropolite local aura remarqué qu'un imprimé parmi ceux qui sont indiqués au paragraphe précédent renferme quelque chose d'opposé aux dogmes divins, aux saints mystères, aux lois ecclésiastiques, au saint enseignement, aux saintes traditions, aux saints rites et coutumes de l'Église orientale orthodoxe, ou des expressions irrespectueuses contre la religion et ses ministres, ils demanderont l'intervention des autorités politiques compétentes pour qu'elles fassent ce qui est fixé par les lois en vigueur.

4. Ils agissent de même pour toute œuvre théâtrale ou cinématographique, attaquant par des moqueries ou des représentations symboliques les dogmes et les ordonnances de l'Église orientale orthodoxe ou ses ministres ou leur habit religieux ou blessant les bonnes mœurs.

5. Dans tous les cas indiqués ci-dessus le saint synode ou l'évêque du lieu envoie des lettres parénétiques au peuple pour écarter le dommage religieux ou moral qui pourrait provenir de ces faits.

Art. 9. — L'excommunication personnelle, prononcée par le saint synode, n'est permise que contre un hérétique, après approbation du ministère des Cultes et de l'Education Nationale.

Art. 10. — Le saint synode correspond directement avec toutes les autorités de l'État, et par le ministère des Affaires étrangères avec les Églises et autorités situées en dehors du pays.

CHAPITRE IV

Du commissaire royal

Art. 11. 1. Auprès du saint synode siège un commissaire royal qui, dispensé de la stabilité, est nommé par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale avec le grade et le traitement de commissaire général du gouvernement près le Conseil de la Cour des comptes ou avec la moitié seulement du traitement s'il a déjà une autre fonction.

2. Le commissaire royal assiste aux séances régulières et extraordinaires du saint synode de la hiérarchie et du saint synode mais sans droit de vote; le président le convoque par écrit une fois pour toutes aux séances ordinaires, de vive voix pour les séances extraordinaires, dans le cas où celles-ci sont fixées en réunion en présence du commissaire.

3. Les décisions de la hiérarchie et du saint synode sont valables même si le commissaire royal est absent, s'il a été convoqué conformément aux dispositions ci-dessus.

4. Le commissaire royal peut, sur le thème de l'ordre du jour, sauf sur les questions de foi et de culte, donner son opinion sur l'affaire débattue, mais après la discussion et sans se mêler à celle-ci; cet avis sera, sur sa demande, consigné dans un procès-verbal à part, signé par le président du synode et par lui-même.

5. Quand le commissaire royal est empêché ou qu'il n'y en a pas, il est remplacé par le chef de la Direction des Cultes au ministère des Cultes et de l'Education Nationale, convoqué par lettre du président du saint synode; il reçoit à chaque séance comme indemnité celle qui a été fixée par l'article 5, paragraphe 4 de la loi du 13 novembre 1925.

6. Le traitement du commissaire royal et l'indemnité de son remplaçant sont payés par l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique.

CHAPITRE V

Bureau du saint synode

Art. 12. — 1. Le saint synode possède son bureau propre pour la conduite de son service.

2. Les places organiques des fonctionnaires réguliers au bureau du saint synode sont les suivantes : a) une de secrétaire en chef,
b) une de secrétaire,
c) une de sous-secrétaire,
d) une d'archiviste,
e) une d'enregistreur,
f) une de codicographe,
g-i) trois de scribe,
j) une d'huissier-chef,
k) une d'huissier.

3. Tous ceux qui ont les places organiques régulières indiquées ci-dessus et qui y ont été nommés et promus d'après les ordonnances de la présente loi, sont des fonctionnaires publics réguliers soumis à toutes les ordonnances et prérogatives des fonctionnaires publics réguliers soumis à la compétence du ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale en ce qui concerne la nomination, la correspondance des grades et des salaires, augmentations, gratifications, avancement, congés et retraite.

4. Les fonctionnaires réguliers du synode sont nommés et licenciés par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale basée sur une proposition du saint synode.

5. Aux places organiques régulières indiquées par les lettres a-i des fonctionnaires publics du synode sont nommés des clercs non mariés, diplômés de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École théologique de Halki ou d'une autre de même valeur; aux places indiquées par les lettres j et k sont nommés des laïcs ayant au moins le diplôme de l'école primaire (à quatre ou à six classes).

6. Pour le renvoi il faut l'appel préalable du fonctionnaire à se justifier fait par le saint synode, qui tient en l'occurence la place du Conseil consultatif et se prononce avec des motifs sérieux sur l'insuffisance de la justification.

7. Le saint synode exerce le droit de discipline sur les fonctionnaires synodiques, se conformant dans ses décisions aux dispositions en vigueur du ministère indiqué ci-dessus en ce qui concerne l'appel des fonctionnaires civils à se justifier et leur punition.

8. De même le saint synode exerce la compétence du ministère indiqué ci-dessus en ce qui concerne l'octroi de congés réguliers et de convalescence aux fonctionnaires synodiques.

9. Les fonctionnaires du synode sont choisis avec les grades, salaires et émoluments suivants : a) secrétaire en chef : ceux de directeur de 2e classe, b) secrétaire, ceux de chef de division de 2e classe, c) sous-secrétaire, ceux de secrétaire de 1re classe, d-i) archiviste, enregistreur, codicographe et scribe, ceux de secrétaire de 3e classe, j) huissier-chef, ceux d'huissier de ministère, k) huissier, ceux d'huissier de 1re classe.

10. Tous les fonctionnaires publics réguliers du synode indiqués ci-dessus reçoivent les salaires, suppléments, augmentations et gratifications en général de ces grades.

11. Les employés publics réguliers du synode sont promus après un service irréprochable de trois ans dans le même grade au grade immédiatement supérieur avec salaire et gratifications et après cinq ans dans un même grade, toute autre promotion à un grade supérieur étant exclue. La promotion se fait, pour les fonctionnaires des places organiques a-i par décret royal que provoque le ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale, pour les fonctionnaires des places organiques j et k par le synode lui-même.

13. Les fonctionnaires publics réguliers du synode qui possèdent déjà des places organiques déterminées dans la présente loi et des grades et salaires supérieurs à ceux qui sont fixés, conservent ces places et ces salaires. Pour les augmentations selon ce qui a été dit plus haut, comme la loi ne donne pas la possibilité de monter à un grade supérieur, elles sont calculées depuis celle avec laquelle ils ont terminé le temps fixé dans les paragraphes précédents comme temps de service irréprochable. Quant aux fonctionnaires publics du synode qui occupent déjà des fonctions organiques parmi celles que détermine la présente loi, mais des grades de salaires inférieurs à ceux qu'elle fixe, ils reçoivent de plein droit et sans autre disposition, dès la promulgation de la présente loi et ils ont à l'avenir, jusqu'à leur promotion d'après les dispositions de la présente loi, le grade qu'elle fixe pour chacune des places organiques, avec le salaire et les gratifications qui y sont attachés.

14. Le service des fonctionnaires publics réguliers du synode donne droit à une pension de retraite, qui est fixée par décision de la Cour des comptes d'après les dispositions en vigueur sur les fonctionnaires publics.

15. Les gratifications et la pension leur sont payées par l'organisme administratif de la propriété ecclésiastique.

16. Pour les augmentations et la pension sont calculées : a) les années de tout service antérieur civil d'enseignement ou d'administration ecclésiastique ou de service dans les bureaux du patriarcat ou des métropoles et dans les établissements d'enseignement de l'étranger reconnus par le gouvernement, b) les années et sortes de service d'après les dispositions

en vigueur calculées pour l'augmentation et la pension des fonctionnaires publics civils.

17. Le secrétaire en chef dirige le bureau du saint synode, ayant sous ses ordres le reste du personnel; il assiste aux séances du saint synode, rapporte sur les différentes questions, fournit les renseignements demandés, dresse les actes synodaux et les contresigne.

19. Le secrétaire assiste aux séances du saint synode, rédige leurs procès-verbaux et remplace le secrétaire en chef absent ou empêché.

CHAPITRE VI

Division administrative de l'Église de Grèce

Art. 13. — 1. L'Eglise de Grèce comprend l'archevêché d'Athènes et les métropoles : A) de l'Église autocéphale de Grèce : 1) Étolie et Acarnanie, 2) Argolide, 3) Arta, 4) Gortyne et Mégalopolis, 5) Gytheion, Oetylos et Cythère, 6) Démétrias, 7) Zante, 8) Elide, 9) Thèbes et Livadia, 10) Thessaliotide et Phanarophersale, 11) Calavryta et Egialée, 12) Carystia et Scyros, 13) Corfou et Paxos, 14) Céphallonie, 15) Corinthe, 16) Larissa et Platamon, 17) Leucade et Ithaque, 18) Mégaride, 19) Monembasie et Sparte, 20) Mantinée et Cynouria, 21) Messénie, 22) Naupacte et Eurytanie, 23) Paronaxia et Santorin, 24) Patras, 25) Syra, Tinos, Andros, Céa et Milo, 26) Tricca et Stagée, 27) Triphylie et Olympie, 28) Hydra, Spetsae et Egine, 29) Phthiotide, 30) Phocide et 31) Chalcis; B) du patriarcat œcuménique : 1) Alexandropolis, 2) Verria et Naoussa, 3) Grévéna, 4) Drama, 5) Didymotica et Orestias, 6) Dryinopolis, Pogoniané et Conitsa, 7) Edessa et Pella, 8) Elasson, 9) Eleuthéropolis, 10) Zichna, 11) Thessalonique, 12) Hiérissos, Mont Athos et Ardamérion, 13) Janina, 14) Cassandria, 15) Castoria, 16) Citrous, 17) Lemnos, 18) Maronia et Thassos, 19) Méthymne, 20) Mytilène, 21) Névrokop, 22) Nicopolis, 23) Xanthi, 24) Paramythia et Philiates, 25) Polyané et Kilkis, 26) Samos et Icaria, 27) Servia et Cozani, 28) Serrès, 29) Sidérocastron, 30) Sisanion et Siatista, 31) Philippes et Néapolis, 32) Florina, 33) Chio.

2. Par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale, avec l'avis conforme du saint synode, on peut rétablir les métropoles-frontière supprimées.

3. Les limites des circonscriptions des métropoles restent désormais ce qu'elles sont à la promulgation de la présente loi.

CHAPITRE VII

Élection des évêques

Art. 14. — Dès que l'archevêché d'Athènes est vacant, un décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale confie les devoirs d'administrateur de l'archevêché au membre du saint synode qui est le plus ancien dans l'épiscopat.

Art. 15. 1. Le gouvernement d'un siège vacant est confié par le président du saint synode à l'évêque d'un des diocèses limitrophes en qualité d'administrateur.

2. L'administrateur expédie les affaires courantes, mais il n'a pas le droit de faire des changements parmi les curés, dans les églises et les monastères de la métropole.

Art. 16. 1. Pour mettre fin à la vacance de l'archevêché d'Athènes le saint synode élit trois candidats parmi les évêques de race grecque appartenant à l'Église orientale orthodoxe.

2. L'élection des trois candidats par le saint synode ayant le quorum se fait au vote secret et à la majorité du nombre des votants; le résultat est inscrit dans les procès-verbaux du saint synode.

3. Le saint synode a le quorum conformément au paragraphe 4 de l'article 5 de la présente loi.

4. Sont considérés comme présents et comptant pour le quorum ceux des métropolites membres du synode qui sont absents pour cause de maladie le jour de l'élection. Ils peuvent envoyer au président leur bulletin de vote qui est compté avec ceux des synodiques présents. Sont au contraire considérés comme absents ceux qui n'étant pas là n'ont pas envoyé leur bulletin de vote.

5. Chaque bulletin de vote renferme trois noms d'éligibles; il est enfermé dans une enveloppe particulière scellée sans signature, placée dans une seconde enveloppe également scellée. L'enveloppe extérieure porte uniquement en dehors le nom du métropolite votant.

6. Si le bulletin de vote renferme plus de trois noms il est considéré comme valide uniquement pour les trois premiers noms qui sont inscrits.

7. Si un bulletin de vote renferme le nom d'un non éligible, d'après la teneur du paragraphe 1 du présent article, il est considéré comme invalide pour ce nom. Est également invalide tout bulletin dans lequel ne sont pas observées les prescriptions indiquées dans cet article.

8. A la séance d'élection les évêques présents remettent leur bulletin de vote sous enveloppe scellée au président qui les dépose dans l'urne avec les bulletins envoyés sous enveloppe scellée par les évêques malades; le nom de chaque votant est inscrit dans le procès-verbal à côté des noms de ceux qui ont envoyé leur bulletin de vote.

9. Les bulletins de vote sont retirés de l'urne un à un par le président et sont descellés par lui et lus par deux membres du synode choisis comme scrutateurs, le secrétaire dressant le procès-verbal dans lequel sont inscrits les noms que renferment les bulletins de vote. Après quoi on compte les voix qu'a obtenues chacun des éligibles et on classe les élus par ordre de majorité des voix dans le procès-verbal.

10. Dans le cas d'égalité des voix on préfère le plus ancien d'épiscopat.

11. Le commissaire royal tranche définitivement les protestations élevées contre l'élection.

12. Le jour même, le saint synode communique par écrit les noms des trois premiers éligibles qui ont obtenu le plus grand nombre de voix au ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale. S. M. le Roi approuve un des trois par décret royal provoqué par le ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale et publié dans le *Journal du Gouvernement*.

13. Aussitôt que le décret royal a été communiqué au saint synode, celui-ci appelle le candidat approuvé, lequel, devant le saint synode, fait à l'église de l'archevêché l'annonce canonique d'après l'ordre ecclésiastique.

14. Sur communication du saint synode faite au ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale que l'annonce canonique a eu lieu, le ministre provoque le décret royal d'investiture et de reconnaissance, publié dans le *Journal du Gouvernement*.

15. Après la communication au saint synode du décret royal d'après le paragraphe précédent, l'archevêque reconnu d'Athènes prononce devant S. M. le Roi, en présence du président du saint synode et du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale, l'assurance fixée par le chapitre 3 de la loi 200 du 9 juillet 1852. Après quoi a lieu l'intronisation

selon l'ordre ecclésiastique et la prise des fonctions de gouvernement de celui qui a été légalement et canoniquement installé. L'administrateur de l'archevêché et le président du saint synode lui remettent et la présidence du saint synode et l'administration de l'archevêché par un procès-verbal pour chacun des services.

Art. 17. — 1. Si le quorum entendu dans le sens du paragraphe 4 de l'article précédent ne peut être obtenu dans deux séances consécutives, dont la seconde se tient trois jours après la première, le ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale convoque par décret royal un synode de six membres au choix, synode que préside le plus ancien dans l'épiscopat et qui procède immédiatement à l'élection de l'archevêque d'Athènes d'après les dispositions de la présente loi.

2. Le décret royal sur la convocation du synode au choix prive les membres du saint synode régulier de leurs droits de synodiques qui sont considérés comme arrivés à expiration.

3. Le service du synode au choix dure tout le reste de la période synodale. Ensuite le saint synode suivant est formé d'après le paragraphe 1er de l'article 5 de la présente loi par ordre d'ancienneté dans l'épiscopat; les membres du saint synode privés de leurs droits d'après le paragraphe 2 du présent article ne peuvent être comptés pour la constitution du prochain saint synode.

4. Dans le cas où des membres du synode régulier, dégagés de leurs devoirs d'après ce qui est dit plus haut, seraient compris dans le synode au choix, ils sont considérés eux aussi comme étant arrivés au terme de leur période synodique et ne sont pas comptés pour la constitution du saint synode de la période suivante.

Art. 18. — 1. Le pourvoi des métropoles vacantes de l'Église de Grèce est fait par le saint synode siégeant avec le quorum et élisant au vote secret et à la majorité absolue des membres présents trois candidats choisis dans la liste des éligibles d'après la présente loi. Leurs noms sont envoyés au ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale. Pour la procédure de l'élection, l'accomplissement de l'annonce, le sacre, l'installation par décret royal, la reconnaissance et la prestation de l'assurance devant S. M. le Roi, ont force de loi les dispositions de la présente loi à partir du paragraphe 2 de l'article 16.

2. La provision d'une des métropoles de Patras, Messénie, Démétrias, Thessalonique, Janina, Mitylène et Chio se fait soit par élection suivant les dispositions du paragraphe 1er du présent article soit par le transfert de métropolites en fonction de l'Église autocéphale de Grèce pour les métropoles de Patras, Messsénie et Démétrias, et du patriarcat œcuménique pour les autres, les métropolites membres du saint synode ne pouvant être nommés à ces métropoles.

3. Un métropolite ayant un siège qui doit être supprimé peut être transféré par le saint synode siégeant en totalité à une métropole vacante du patriarcat œcuménique en Grèce.

4. Pour qu'un métropolite puisse être transféré à un autre siège, il faut qu'il ait accompli cinq ans de service irréprochable comme métropolite.

5. Le transfert d'un membre du saint synode à une autre métropole est interdit.

Article 19. — 1. Le saint synode dresse la liste des éligibles à l'épiscopat, y ajoutant chaque fois de nouveaux noms d'après les dispositions de l'article 20 de la présente loi ou effaçant les noms de ceux qui, dans l'intervalle, auraient été condamnés sans appel pour des fautes graves par les tribunaux ecclésiastiques.

2. Pour être inscrit dans la liste des éligibles à l'épiscopat, il faut posséder les qualités suivantes :

a) être citoyen hellène,

b) être clerc célibataire ou veuf, ordonné depuis cinq ans au moins,

c) avoir une foi saine, se distinguer par sa prudence et sa conduite irréprochable d'après le jugement du métropolite du lieu,

d) avoir au moins 35 ans,

e) posséder un diplôme de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École de théologie de Halki ou d'une autre école orthodoxe de même valeur.

f) avoir servi sans reproche pendant cinq ans au moins comme protosyncelle ou prédicateur régulier ou comme secrétaire du saint synode ou clerc fonctionnaire de celui-ci ou aumônier de l'armée de terre ou de mer ou des prisons, secrétaire de métropole, directeur d'école presbytérale, higoumène, professeur, maître de conférences de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou professeur pendant dix ans d'une école presbytérale ou d'un gymnase, curé à l'étranger ou curé pendant vingt ans dans l'archevêché d'Athènes ou les métropoles de province,

g) s'acquitter exactement et d'une façon satisfaisante du devoir de prêcher la parole de Dieu,

h) est considéré comme âge légal celui qui est fixé par les dispositions en vigueur.

Art. 20. — 1. L'inscription dans la liste des éligibles est basée sur la proposition des métropolites en activité accompagnée de toutes les pièces justificatives sur les qualités du candidat.

2. Après avoir constaté l'existence de toutes les pièces justificatives demandées par la présente loi, le saint synode communique le nom du proposé avec un bref exposé de ses qualités et de ses services à tous les évêques afin qu'ils en prennent connaissance et que dans un mois chacun envoie ses remarques à ce sujet, s'il y en a, et fournisse tout renseignement connu de lui pouvant s'y rapporter. Après le délai d'un mois, le saint synode, sur la base des appréciations et des renseignements remis entre temps, discute le cas et vote au scrutin secret au sujet de l'inscription du proposé sur la liste des éligibles.

3. Sont considérés comme éligibles ceux qui ont obtenu au moins les deux tiers des voix du saint synode.

4. La première liste des éligibles sera dressée après le vote de la présente loi.

5. Aucun des élèves qui sortiront désormais de la Faculté de théologie de l'Université ne pourra être inscrit sur la liste des éligibles pour l'épiscopat, s'il n'a servi pendant cinq ans au moins comme prédicateur ou protosyncelle régulier indépendamment de ses autres services.

Art. 21. — 1. La liste ainsi constituée est soumise avec les dossiers des candidats au ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale.

2. Dans le mois qui suit l'envoi de la liste, le ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale se prononce à son sujet en donnant ses raisons; il peut rayer les candidats qui auraient été inscrits en dépit des dispositions légales.

3. Si le ministre ne se prononce pas dans le délai d'un mois, la liste est considérée comme approuvée.

Art. 22. — Parallèlement à la liste des éligibles le saint synode dresse et conserve un registre particulier des clercs célibataires.

CHAPITRE VIII (1)

Devoirs des évêques

Art. 23. — Chaque évêque, en tant qu'autorité ecclésiastique de la métropole qui lui est attribuée, remplit tous les devoirs fixés dans les articles suivants et ceux qui sont édictés par les saints canons, les ordonnances ecclésiastiques et les lois de l'État. Agissant sous le contrôle du saint synode, il applique les décisions et ordonnances de celui-ci, conformément aux dispositions de la présente loi. Pour toute infraction ou négligence au sujet de ses obligations ecclésiastiques, il est responsable et doit rendre compte devant le saint synode qui peut l'envoyer devant le tribunal synodique du premier degré pour les procès des évêques.

Au mois de septembre, il est obligé de soumettre au saint synode un rapport détaillé sur ses actes qui se rapportent à ses devoirs pastoraux. L'omission de l'envoi de ce rapport constitue un manquement au devoir.

Art. 24. — L'évêque, dans son action pastorale en ce qui concerne le saint clergé, le peuple et les moines vivant dans les saints monastères, a des devoirs analogues à ceux qu'exerce le saint synode.

Toute organisation pour la pratique de la vie religieuse par des hommes ou des femmes, soutenue par les offrandes des pieux chrétiens, est soumise à la surveillance du métropolite local et doit lui rendre compte de son activité.

Art. 25. — L'évêque remplit au siège de sa métropole et dans sa circonscription tous les devoirs qui sont fixés par les saints canons, particulièrement les saints mystères; il prêche la parole de Dieu, consacre les saintes églises, exerce la surveillance sur l'accomplissement exact de toutes les cérémonies et le déroulement respectueux des saintes acolouthies suivant les ordonnances du typicon; il s'intéresse à l'ornementation convenable des églises, dans lesquelles l'introduction et l'installation de nouvelles icones doit obtenir son approbation préalable; il s'occupe également des vases sacrés, des vêtements liturgiques et en général de tout ce qui sert au culte divin; il propose la fondation, le rétablissement ou la fusion d'un monastère au ministère par l'intermédiaire du saint synode pour provoquer un décret.

Art. 26. — L'évêque local exerce sous sa responsabilité l'administration des contributions des saintes églises pour l'entretien des bureaux métropolitains et des autres revenus de l'archevêché et des métropoles.

Art. 27. — L'évêque doit parcourir sa métropole pour y accomplir ses devoirs pastoraux. L'archevêque d'Athènes peut confier l'accomplissement de ce devoir à un évêque auxiliaire.

Art. 28. — Chaque évêque doit choisir en divers endroits de sa métropole, suivant le besoin qu'elle en a, des commissaires épiscopaux choisis parmi les clercs pour délivrer les permissions de mariage pour une région déterminée; il peut aussi leur confier par écrit les devoirs de surveillance dans leur région.

Art. 29. — Tout évêque a le droit, pour son service particulier, d'ordonner pour une église de sa métropole un diacre, pourvu des qualités exigées par la loi et sans autre formalité. Ce diacre peut être ordonné prêtre pour servir de curé dans la paroisse pour laquelle il a les qualités requises par la loi sur les églises et les curés.

---

(1) Chapitre VIII au lieu de IX d'après le texte de l'*Ecclesia*.

Art. 30. - Aucun des évêques du royaume ne peut résider dans une autre métropole sans la permission préalable de l'ordinaire du lieu.

Art. 31. - 1. L'évêque peut s'absenter de son diocèse avec la permission du saint synode qui fait connaître la chose au ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale. L'évêque qui s'absente sans raison et sans permission est puni par le saint synode suivant le Code pénal de l'Église; il peut être privé de ses émoluments par décision du saint synode prise spontanément par celui-ci ou provoquée par une demande écrite du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale.

2. Si l'absence non motivée se prolonge au delà d'un mois, l'évêque est considéré comme démissionnaire si, invité par une lettre du saint synode à rentrer dans son diocèse dans le délai qui lui est imparti, il néglige de le faire.

3. L'appel du saint synode est fait à celui à qui il s'adresse conformément aux instructions de la loi 5383 « sur les tribunaux ecclésiastiques ». Dans ce cas, le saint synode peut abréger les délais fixés par les articles 54 et 55 de cette loi, mais pas à moins de cinq jours.

4. Le saint synode, réuni après l'expiration du délai fixé comme ci-dessus, proclame la métropole vacante par un procès-verbal publié dans l'organe officiel du saint synode et procède au pourvoi de la métropole devenue ainsi vacante, une semaine après la publication du procès-verbal.

5. Le saint synode fixe un lieu de résidence au métropolite ainsi déchu de sa métropole.

6. La permission de quitter le pays est accordée par le ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale avec l'avis du saint synode.

Art. 32. - Le Très-Bienheureux archevêque d'Athènes fait mémoire dans la divine liturgie « de tout l'épiscopat orthodoxe », chaque évêque « du saint synode », les évêques du patriarcat œcuménique « du patriarche œcuménique ».

Art. 33. - Chaque évêque en activité a son sceau particulier, portant au centre l'aigle bicéphale sur la croix et autour le nom de sa métropole.

Art. 34. - 1. L'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce et les autres évêques reçoivent les émoluments fixés par le paragraphe 1 de l'article 15 de la loi 5187 (1931) avec les augmentations légales calculées d'après le temps de service public de l'évêque comme professeur ou secrétaire du saint synode du patriarcat ou de protosyncelle pour les métropolites des Nouvelles Provinces.

2. Les évêques du patriarcat œcuménique réfugiés après la promulgation de la présente loi reçoivent le traitement des évêques auxiliaires avec les augmentations.

Les émoluments des métropolites qui ne sont plus en activité, outre ceux qui sont rangés sous l'ordonnance de bienfaisance de la première période du paragraphe 1er de l'article 17 de la loi 5187 en combinaison avec le paragraphe 2 de l'article 17 de la loi codifiée 5438, sont égalisés avec les émoluments des métropolites en activité, à moins que la loi ne l'ordonne autrement.

3. Tous les émoluments fixés en général par la présente loi pour l'archevêque et les métropolites sont versés par l'organisme administratif de la propriété ecclésiastique, ainsi que les gratifications fixées par l'article 4 du décret royal du 16/4/1936.

4. Les évêques reçoivent pour toute permission de mariage et pour toute sentence de divorce 50 drachmes. Ne sont pas compris dans cette somme les droits de timbre de l'État et de timbre mobile ecclésiastique,

5. Pour les services antérieurs rendus par les métropolites des Nouvelles Provinces fixés par l'article 16 de la loi 5187 sur la Charte constitutionnelle de l'Église autocéphale de Grèce, complété par l'article 17 du décret-loi N° 1368/1938, le temps calculé pour l'augmentation des émoluments payés par l'organisme administratif de la propriété ecclésiastique comprend aussi les fonctions de grand protosyncelle du patriarcat, non seulement pour les métropolites des Nouvelles Provinces en activité mais aussi pour ceux qui sont légalement et canoniquement à la retraite.

Art. 35. — 1. L'archevêque d'Athènes peut s'adjoindre deux évêques auxiliaires.

2. L'évêque auxiliaire est élu par le saint synode parmi trois candidats que propose l'archevêque d'après la liste approuvée des éligibles à l'épiscopat; on fait l'annonce officielle et le sacre d'après ce qui est réglé par la présente loi.

3. L'évêque auxiliaire remplit les fonctions que lui assigne l'archevêque et il reçoit son traitement de la caisse des métropolites.

4. Après cinq ans de service irréprochable, les évêques auxiliaïres sont considérés comme éligibles pour occuper une métropole vacante d'après ce qui est fixé aux articles 16 et suivants sur l'élection des évêques.

Art. 36. — 1. Dans le cas où suivant le jugement et la décision du saint synode la continuation du service d'un évêque auxiliaire est considérée comme impossible, ce prélat peut, sur décision du saint synode, être employé comme directeur d'une école sacerdotale ou d'un séminaire ou comme supérieur épiscopal ou dans un autre service et il est alors payé par une caisse particulière.

2. A la place devenue ainsi vacante de l'évêque auxiliaire on ne peut en nommer ni sacrer un autre jusqu'à sa mort ou à son transfert.

CHAPITRE IX (1)

Mise en disponibilité des évêques

Art. 37. — 1. L'évêque canoniquement sacré et installé n'est pas écarté de sa métropole sinon par la déposition définitive de l'ordre de l'épiscopat ou par une condamnation à la suspense perpétuelle ou à la perte de son siège.

2. Les prélats écartés de leur siège suivant ce qui vient d'être dit, s'ils se conforment à la sentence du tribunal ecclésiastique, reçoivent les deux tiers de leur traitement de base.

Art. 38. — L'évêque qui, pour maladie prolongée ou vieillesse, ne peut remplir ses devoirs pastoraux, comme les fixent les saints canons et les lois du royaume, a le droit d'envoyer sa démission par écrit au saint synode qui en décide. Dans le cas où sa démission est acceptée, il reçoit, sa vie durant, de l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique une allocation mensuelle égale au traitement mensuel des évêques en activité.

Art. 39. Le saint synode peut aussi de son propre mouvement décider en séance plénière et à la majorité des voix au sujet de l'incapacité prolongée et totale pour maladie ou vieillesse empêchant un évêque de remplir ses devoirs pastoraux, sur la base d'une consultation sous serment de trois médecins, de préférence des professeurs de l'Université, qui se

(1) Chapitre IX au lieu de XI d'après le texte de l'*Ecclesia*.

prononcent dans un délai fixé par le saint synode. L'évêque choisit l'un d'entre eux, le saint synode le second et la Faculté de médecine d'Athènes, le troisième, sur la demande qui lui en est faite.

CHAPITRE X (1)

Bureaux des métropoles

Art. 40. - - 1. Les places organiques dans chaque bureau de métropole sont les suivantes : a) une de protosyncelle,

b) une ou deux de secrétaire ou de comptable,

c) une de scribe et une d'huissier.

2. Au lieu du protosyncelle ou du secrétaire ou du comptable le métropolite du lieu peut proposer la nomination de deux scribes; alors l'un d'eux, nommé par le métropolite, remplace le secrétaire pour les fonctions que la loi impose à celui-ci.

Art. 41. — 1. Le pourvoi de toutes les places organiques n'est pas obligatoire pour toutes les métropoles mais il est possible, suivant les besoins de chacune.

2. L'appréciation de ces besoins est soumise au saint synode qui, sur la proposition du métropolite local, décide pour chaque métropole quelles sont les places qu'elle a absolument besoin de pourvoir parmi celles qui sont au choix.

3. L'acte du saint synode est soumis à titre d'avis au ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale qui provoque pour chaque métropole un acte ministériel qui doit être publié dans le *Journal du Gouvernement.*

Art. 42. — 1. Le saint synode peut, avec l'avis du métropolite local, par acte particulier, modifier cet acte primitif déterminant les places organiques dans chaque métropole, diminuant le nombre primitivement fixé ou l'augmentant, mais pas au-delà de la limite supérieure fixée à l'article 40 de la présente loi du nombre des places organiques dans les bureaux des métropoles, suivant les besoins de chacune d'elles.

2. Le rétablissement d'une place organique supprimée dans un bureau de métropole est interdite avant que se soient écoulés deux ans depuis sa suppression.

Art. 43. – 1. Est nommé protosyncelle avec le grade et le traitement de commissaire un clerc célibataire, diplômé de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École théologique de Halki ou de tout autre École théologique orthodoxe.

2. Est nommé secrétaire avec le grade et le salaire de secrétaire de 1re ou de 2e classe un clerc ou un laïc, diplômé de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École théologique de Halki ou d'une École théologique orthodoxe de même valeur; en l'absence de ces diplômés on peut nommer un diplômé de l'École Rhizarios, d'une école presbytérale de quatre classes, d'un gymnase ou d'une école normale.

3. Comme comptable on choisit un clerc ou un laïc, ayant les qualités d'un secrétaire et une formation comptable particulière dûment prouvée; en l'absence de candidats de cette sorte, un élève sortant d'une école de commerce ou d'un lycée pratique, de préférence quelqu'un qui a occupé une place dans une banque ou rempli les fonctions de comptable.

---

(1) Chapitre X au lieu de XII d'après l'*Ecclesia*.

4. Est choisi comme scribe avec le grade et le traitement de scribe de 2e ou de 1re classe un clerc ou un laïc possédant un diplôme de fin d'études d'une école presbytérale et, s'il n'y en a pas, quelqu'un possédant le diplôme d'un ancien lycée complet ou d'une autre école de même degré.

5. Est nommé huissier avec le grade et le traitement d'huissier de 2e classe ou de 1re, quelqu'un sachant lire et écrire et jugé capable par l'évêque du lieu.

6. Les fonctionnaires déjà en service dans les métropoles conservent légalement leurs places avec le grade et le traitement qu'ils reçoivent, même si ce dernier est supérieur à celui que fixe la présente loi.

Les fonctionnaires qui, lors de la promulgation de la présente loi, seront en service dans les bureaux des saintes métropoles après accord et entente privée, peuvent par un acte du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale, sur la proposition du saint synode après la présentation du métropolite local, être installés suivant leurs capacités dans une des places organiques vacantes de ces bureaux, s'ils sont jugés par le métropolite local capables de remplir les fonctions de la place organique à laquelle ils sont proposés.

Ces fonctionnaires, installés comme ci-dessus, jouissent des avantages des autres fonctionnaires (stabilité, avancement, retraite, etc.); ils deviennent par leur installation des fonctionnaires publics avec le grade et les émoluments des places organiques; en ce qui concerne les augmentations, l'avancement et la retraite, on compte le temps de service passé après accord et entente privée.

7. Les fonctionnaires ci-dessus sont exemptés des dispositions du décret-loi 897/1937 « sur le grade d'entrée des fonctionnaires publics ».

Art. 44. — Par exception sont nommés par l'archevêque d'Athènes :

a) un protosyncelle avec grade et traitement d'un chef de division de 1ere classe.

b) cinq secrétaires avec grade et traitement de secrétaires de 1re classe, l'un d'eux remplissant les fonctions de comptable,

c) sept scribes avec grade et traitement de scribe de 1re classe,

d) trois huissiers.

Dans des circonstances exceptionnelles dont l'archevêque d'Athènes est juge, on peut prendre en plus dans le service des bureaux de l'archevêché des employés extraordinaires, mais pas plus de trois; leur salaire ne dépassera pas 2.500 drachmes par mois.

Par exception on peut nommer deux scribes au lieu d'un dans les sept métropoles indiquées à l'article 18, paragraphe 2.

Art. 45. — 1. Tout le personnel de chaque bureau de métropole est nommé par le ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale sur la proposition du saint synode basée sur l'avis du métropolite local. Pour les scribes et les huissiers on publie un acte ministériel, pour les autres fonctionnaires des décrets royaux; ces deux sortes de documents sont insérés dans le *Journal du Gouvernement*.

2. La proposition du saint synode au ministère est accompagnée de toutes les pièces justificatives du candidat (titre des études, certificats officiels de service antérieur, etc.).

3. Les fonctionnaires des bureaux des métropoles nommés prêtent devant l'évêque du lieu ou son remplaçant canonique le serment de service des fonctionnaires publics, sauf les huissiers, qui donnent une assurance remplaçant le serment.

4. Leur nomination est communiquée par un écrit du ministère des

Cultes et de l'Éducation Nationale au saint synode, au métropolote de l'endroit, au Conseil métropolitain et au Conseil central ou local de la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial de l'Église de Grèce. Le paiement du traitement commence à partir de la prestation du serment.

Art. 46. — 1. Le licenciement d'un fonctionnaire de bureau métropolitain est fait par décision du saint synode, basée sur proposition du métropolite local, légalement et suffisamment justifiée, le saint synode faisant fonction de Conseil consultatif.

2. La décision de licenciement du saint synode est approuvée par le ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale.

3. Le fonctionnaire congédié par suppression de sa place a droit à une indemnité de trois mois.

Art. 47. — 1. Le paiement des traitements des fonctionnaires des bureaux métropolitains se fait sur les redevances que versent les saintes églises et les monastères de chaque circonscription métropolitaine et qui sont fixées à 4 % de leurs revenus bruts perçus sur l'ordre du membre judicaire du Conseil métropolitain d'après les ordonnances en vigueur sur la perception des recettes publiques.

2. Si ce pourcentage épuisé jusqu'à l'extrême limite est insuffisant pour l'ensemble des salaires correspondant à leur grade, le reste est versé par l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique en vertu de l'art. 15, paragraphe 1, alinéa 14 du décret-loi codifié du 14 septembre 1934.

Art. 48. — 1. Tous les employés des bureaux métropolitains, considérés comme fonctionnaires publics stables, sont promus d'après les ordonnances qui règlent l'avancement des fonctionnaires publics jusqu'à trois grades depuis leur entrée dans l'administration. L'avancement des fonctionnaires supérieurs est fait par le ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale par décret royal ou acte ministériel, de la même façon qu'ils sont nommés, c'est-à-dire sur proposition du saint synode et après présentation du métropolite local attestant le service irréprochable du fonctionnaire proposé pour l'avancement.

2. La qualité de fonctionnaire des bureaux métropolitains entraîne la pension de retraite depuis le temps où ils ont été nommés, la pension étant obligatoirement fournie par la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial orthodoxe de Grèce avec paiement rétroactif des retenues faites légalement d'après la loi sur leurs émoluments aux employés de la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial orthodoxe de Grèce. Ces employés peuvent, sur décision du Conseil administratif de la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial orthodoxe de Grèce, considérer une fois pour toutes comme temps antérieur comptant pour la retraite soit un service public soit un service de paroisse dans les métropoles de l'Église de Grèce et du patriarcat œcuménique, pour le versement avec effet rétroactif des retenus légales ou pour une somme déterminée une fois pour toutes.

3. De même les employés des bureaux métropolitains peuvent, sur la proposition du saint synode, dépendre de la Caisse de prévoyance pour les fonctionnaires publics avec les mêmes droits et obligations que les autres membres; on leur permet aussi de faire connaître leurs services antérieurs pour paiement avec effet rétroactif de leurs retenues légales.

4. Ceux qui ont accompli un long service dans le même grade reçoivent par acte de ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale, sur propo-

sition du saint synode basée elle-même sur une proposition du métropolite local, les augmentations et gratifications accordées aux fonctionnaires publics d'après les ordonnances en vigueur en proportion de leur temps de service.

5. Les promotions et augmentations de salaire des fonctionnaires des bureaux métropolitains n'ont lieu que si les ressources des Caisses métropolitaines le permettent.

Art. 49. — 1. Le protosyncelle, placé comme les autres employés de la métropole sous les ordres du métropolite local, dirige le bureau; il remplace le métropolite absent ou empêché dans l'accomplissement de ses fonctions administratives et pour chaque ordre reçu.

2. S'il n'y a pas de protosyncelle, ou si celui-ci est empêché, l'évêque choisit lui-même son propre remplaçant.

Art. 50. — 1. Le secrétaire de la métropole aide le protosyncelle dans l'accomplissement de ses devoirs; il est sous ses ordres et il remplit les fonctions de secrétaire au tribunal épiscopal.

2. Les scribes de la métropole sont sous la surveillance du secrétaire et lui servent d'aide dans le service du bureau de la métropole.

Art. 51. — Les ordonnances et la présente loi au sujet des fonctionnaires des bureaux métropolitains n'ont pas force de loi en Crète.

Par décret royal publié sur la proposition du synode provincial de Crète, on peut modifier les dispositions en vigueur au sujet du fonctionnement et du personnel des bureaux de la sainte métropole et des évêchés de Crète et étendre aux employés les avantages fixés par la présente loi.

CHAPITRE XI (1)

Dispositions générales

Art. 52. — 1. Le saint synode, par actes propres, authentifiés par décret publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale, règle ce qui concerne la vie intérieure et le gouvernement de l'Église de Grèce d'après les canons ecclésiastiques.

2. L'autorité ecclésiastique, par demande écrite, a le droit de requérir la protection et la défense de l'autorité politique, et toutes les autorités de l'État sont obligées, chaque fois que les droits de l'autorité ecclésiastique sont attaqués, de la protéger et de la défendre.

Art. 53. — 1. Aucun laïc, clerc excommunié ou moine, ni clerc n'appartenant pas à l'Église orientale orthodoxe, ne peut porter l'habit et les ornements des clercs de l'Église orientale orthodoxe tels qu'ils ont été fixés par le décret du 21 janvier 1931 « sur l'habit canonique du clergé grec orthodoxe », comme aussi les signes distinctifs fixés par le décret royal du 15 juin 1856.

2. Le contrevenant, s'il n'est pas sujet hellène, est expulsé hors des frontières de l'État; dans le cas contraire, il est traduit d'office par l'autorité policière par citation directe devant le tribunal de police correctionnelle, il est puni d'après les articles 228 et 229 du Code pénal et, en dehors de la peine d'emprisonnement, on lui inflige une amende de 10.000 à 200.000 drachmes.

Art. 54. — 1. Les évêques, prêtres, diacres et moines, venant d'une

(1) Chapitre VI au lieu de XIII d'après l'*Ecclesia*.

autre métropole ou d'une autre Église ou du mont Athos, doivent présenter aux autorités ecclésiastiques de l'endroit des lettres de recommandation de leur autorité ecclésiastique. Dans ces lettres sont indiqués le but du voyage, le temps de séjour et la permission ou non de pouvoir célébrer. Ceux qui ne présentent pas ces lettres ou demeurent sans l'assentiment ou la permission de l'autorité ecclésiastique de l'endroit où ils s'arrêtent, sont sommés de s'en aller. S'ils refusent d'obéir, les métropolites sont dénoncés au saint synode, les autres clercs et les moines sont éloignés par décision du métropolite local, décision que les autorités de la police doivent exécuter à ses frais en les reconduisant au lieu d'où ils viennent.

2. De même les hiéromoines venant d'un monastère doivent avoir la permission de leur métropolite.

3. Si un moine, non inscrit dans un monastère du pays, circule dans le monde, il est sommé par le métropolite de l'endroit de passer sa vie dans un monastère. S'il désobéit, il est cité en justice et enfermé provisoirement dans la maison de correction du clergé.

4. Il est interdit de donner une lettre de congé à un clerc ou à un moine sans l'avis préalable écrit de l'évêque du lieu où il s'est installé. Sinon elle est invalide.

5. Les clercs peuvent sortir des frontières de l'État avec la permission du ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale sur la proposition de l'évêque local approuvée par le saint synode.

Art. 55. — 1. L'archevêché d'Athènes et chacune des métropoles constitue une personne légale particulière de droit public, représentée dans toutes ses relations par son évêque ou par le remplaçant que celui-ci s'est choisi; elle peut posséder une fortune propre et des bâtiments d'habitation et pour les bureaux métropolitains, bâtiments qui, comme établissements ecclésiastiques, jouissent de tous les avantages et privilèges légaux reconnus aux bâtiments publics.

2. Les bâtiments métropolitains, construits ou acquis aux frais de particuliers ou par contributions des monastères et des églises ou par quêtes et inscrits au nom de personnes physiques ou légales peuvent être transférés par elles aux saintes métropoles par simple déclaration devant notaire faite sans timbre, ainsi que la transcription.

3. Les bâtiments métropolitains peuvent être grevés d'une hypothèque s'il s'agit d'un emprunt destiné à leur embellissement ou à l'achat de meubles. Pour contracter un emprunt il faut la décision du Conseil métropolitain et l'approbation du ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale avec l'avis du saint synode.

4. Il est permis de céder gratuitement des terrains à bâtir appartenant aux monastères et aux églises pour la construction des édifices métropolitains, comme aussi de vendre dans le même but les bâtiments appartenant à la métropole. Pour cela il faut l'approbation du saint synode et du ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale. Ces dispositions valent également quand il s'agit de remplacer des bâtiments par d'autres plus productifs.

5. L'archevêché d'Athènes, les saintes métropoles et les établissements d'utilité publique qui sont présidés par les évêques aux termes des statuts reçoivent les héritages qui leur sont faits avec la gratuité de l'enregistrement qui joue de plein droit; ils n'ont aucune obligation que celle d'apurer l'actif, même s'ils ne dressent pas l'inventaire.

Art. 56. — 1. Pour l'instruction d'un procès devant les tribunaux cri-

minels et pour l'emprisonnement préventif des clercs est assignée la Maison de correction particulière du clergé.

2. Des peines prononcées contre les clercs par les tribunaux criminels ordinaires, celles qui limitent la liberté et qui n'entraînent pas aussi la déposition sont accomplies dans la Maison de correction du clergé. Pour une peine limitant la liberté à moins d'un mois, l'évêque et, s'il s'agit d'un évêque, le saint synode peut fixer un autre endroit pour l'accomplissement de la peine, après entente avec le procureur de l'endroit.

3. Les sentences prononcées contre les clercs sont communiquées par les tribunaux au métropolite local.

Art. 57. — Quiconque a à se plaindre légitimement de l'autorité ecclésiastique pour abus ou excès de pouvoir s'adresse au saint synode.

Art. 58. — 1. De même le clerc qui a à se plaindre de son évêque peut adresser un rapport au saint synode. Le rapport est communiqué à l'évêque de l'endroit qui doit dans les quinze jours, le renvoyer au saint synode avec son propre rapport. Le saint synode examine les documents envoyés et, si l'accusation paraît fondée, procède d'après le droit, sinon il ordonne une action contre le clerc plaignant.

2. L'évêque qui ne renvoie pas au saint synode dans le délai fixé le rapport qui lui a été soumis encourt une responsabilité canonique.

Art. 59. — 1. Est interdite l'exposition pour vente ou gage pour paiement d'une dette particulière ou publique du matériel de n'importe quelle nature qui se trouve dans les églises : croix, saintes reliques, saintes icones, et en général tout mobilier sacré.

2. De même il est interdit de vendre d'une façon irrévérencieuse ou dans un endroit inconvenant les objets destinés au culte divin. Celui qui, connaissant le caractère sacré des objets indiqués ci-dessus les met en vente, hâte leur saisie ou la pratique, est puni d'un emprisonnement de deux à six mois.

3. Si quelqu'un des objets indiqués plus haut est transféré dans un musée sans la permission canonique de l'évêque du lieu, l'autorité ecclésiastique a le droit de demander à l'autorité politique de faire rendre l'objet qui a été pris.

Art. 60. — Par le terme de « clercs » sont désignés dans la présente loi tous ceux qui ont reçu un des trois ordres majeurs.

Art. 61. — Dans le cas où un membre du saint synode refuserait la convocation qui lui serait faite selon les articles 13 et 14 de la loi 5383 et 5 et 6 du décret-loi 1996/1938 comme membre du tribunal synodique, le président du saint synode appelle à l'archevêché d'Athènes un autre évêque voisin pour compléter le tribunal.

La phrase : « chute de son grade » de l'article 12 de ce décret-loi 1996/1918 est remplacée par la phrase « chute de son siège ou de sa place ».

Art. 63. — *Dispositions transitoires.* 1. Dans les deux mois qui suivront la promulgation de la présente loi, le saint synode décidera la nomination à une métropole vacante de la frontière un métropolite de l'Église de Grèce en activité soit de Vieille Grèce soit des Nouvelles Provinces en choisissant ceux qui ont servi d'une façon irréprochable pendant cinq ans, en dehors de ceux qui sont membres du saint synode.

2. Durant les trois mois qui suivront la promulgation de la présente loi est suspendue la stabilité des employés des bureaux de l'archevêché d'Athènes et des bureaux des autres métropoles. Ils peuvent être licenciés

par le ministre des Cultes et de l'Éducation Nationale soit d'office soit, sur proposition du saint synode ou de l'évêque local, par décret royal ou acte ministériel, de la même manière qu'il est prévu dans la présente loi pour la nomination et le licenciement de chacun d'eux. Les congédiés, s'ils sont clercs, sont mis à la disposition de leur évêque; s'ils sont laïcs, ils sont indemnisés selon les dispositions de la loi 2112.

Ceux qui sont congédiés ne peuvent pas être repris; ceux qui sont maintenus recouvrent leur stabilité une fois passé le délai fixé plus haut.

Athènes, le 24 décembre 1939.
GEORGES II

Le Conseil des ministres
Le président : J. Métaxas.
Les membres : Agis Tambacopoulos, I. Dourentès, Andr. Apostolidès, J. Arbanitès, A. Economou, El. Cribas, G. Nicolaïdès, N. Spentzas, S. Polyzogopoulos, H. Papabasiliou, P. Economacos, A. Tziphos, A. Démétratos, C. Bourboulès, Th. Nicoloudès, G. Zaphiropoulos, C. Maniadakès, M. Kyriacopoulos, C. Cotzias.

Vu et muni du grand sceau de l'État
Athènes, le 3 janvier 1940
Le ministre de la Justice
Agis Tambacopoulos.

Voici les principaux changements apportés au gouvernement de l'Église depuis 1923. Jusqu'alors elle avait à sa tête un saint synode permanent de cinq membres, dont l'archevêque d'Athènes, président de droit. La Charte de 1923 supprima le saint synode permanent pour confier l'autorité suprême au concile général de tous les évêques qui devait se réunir chaque année pendant le mois d'octobre ou plus souvent, si c'était nécessaire, pour régler les questions pendantes; entre temps l'archevêque d'Athènes devait expédier les affaires courantes, quitte à en rendre compte au concile. Ce mode de gouvernement ne dura pas même deux ans et fut maintes fois entravé par l'intervention de l'État. Comme il laissait une grande indépendance aux évêques, il déplaisait naturellement aux vieux politiciens habitués à la docilité du saint synode permanent. Disons aussi que bien des prélats se montraient mécontents de l'autorité reconnue à l'archevêque d'Athènes qu'ils accusaient de vouloir diriger l'Église contrairement aux principes traditionnels. Le 28 septembre 1925, le dictateur Pangalos rétablit le saint synode permanent.

La Charte de 1931 laissa subsister les deux autorités supérieures : le concile général de l'épiscopat, qui devait se réunir tous les trois ans pendant le mois d'octobre, ou plus souvent en cas de besoin, et le saint synode permanent. Celui-ci était composé de huit membres (quatre de l'Église autocéphale de Grèce et quatre des métropoles du patriarcat œcuménique), présidés par l'archevêque d'Athènes. La Charte de 1940 conserve les deux mêmes autorités. Toutefois le concile général ne se réunit plus que tous les cinq ans d'une façon habituelle et le saint synode permanent ne comprend plus que six membres (trois de chacune des deux catégories de métropoles). De plus le saint synode

se voit investi d'une fonction nouvelle. La Charte de 1923 reconnaissait au concile général le droit d'élire les évêques; celle de 1931 l'attribuait aussi à l'épiscopat tout entier, mais celui-ci ne se réunissait pas dans ce but; ses membres se contentaient d'envoyer leur bulletin de vote au saint synode permanent; celle de 1940 donne au saint synode seul le droit de présenter trois candidats au choix du gouvernement. C'est la conséquence des incidents qui ont marqué la nomination de l'actuel archevêque d'Athènes en novembre-décembre 1938 (1).

Notons aussi que dans le cas où le saint synode n'arriverait pas à s'entendre au sujet de la nomination de l'archevêque d'Athènes, le gouvernement se réserve le droit de le dissoudre et de le remplacer par un autre dont les membres sont nommés en raison de leur mérite (χριστιανόν), c'est-à-dire qu'ils sont à sa dévotion.

Le nombre des métropoles s'est bien modifié depuis 1931. La nouvelle Charte constitutionnelle en attribue 32 au lieu de 33 à l'Église autocéphale de Grèce; deux ont été unies à d'autres (Cythère ou Cérigo à Gytheion-Oetylos et Théra ou Santorin à Paronaxia), mais en revanche on a créé la métropole de Mégaride (résidence à Képhissia) pour décharger l'archevêque d'Athènes. Les changements sont plus sensibles encore parmi les métropoles de la Nouvelle Grèce. Six ont été supprimées : Plomarion, Cardamyla, Vella-Conitsa, Ptolémaïs, Nigrita et Soufli; une a été unie à la voisine (Ardamérion à Hiérissos-Mont Athos), mais une autre a été rétablie : Citrous. Actuellement il y en a 33 dans la Nouvelle Grèce, mais la Charte prévoit que si le besoin s'en fait sentir on pourra faire revivre les métropoles de la frontière qui ont été supprimées. Il s'agit évidemment de combattre la propagande étrangère qui pourrait porter préjudice à l'hellénisme. L'épiscopat de Grèce soumis au saint synode d'Athènes comprend donc 65 métropolites, plus l'archevêque de la capitale. La Crète forme une province ecclésiastique à part et dépend toujours du patriarcat œcuménique; elle possède un métropolite et sept évêques suffragants. Le royaume tout entier compte donc 74 diocèses pour une population orthodoxe qui atteint à peine 6.200.000 âmes et une superficie de 130.000 kilomètres carrés.

La Charte de 1923 reconnaissait à l'archevêque d'Athènes le droit d'avoir deux évêques auxiliaires pour l'aider dans l'exercice de ses devoirs pastoraux. Celle de 1931 les supprima. Celle de 1940 les a rétablis.

Si le gouvernement protège l'Église nationale et s'engage à la défendre contre toute attaque et spécialement contre la propagande étrangère (art. 8, 52, 53), en revanche il exerce sur elle une tutelle assez étroite. De tout temps, les réunions des évêques, qu'il s'agît du concile plénier ou du saint synode permanent, ont eu un témoin officiel, le commissaire royal. Jusqu'en 1923 il

(1) Cf. *Échos d'Orient*, t. XXXVIII, 1939, p. 183-185.

avait même le droit de véto. Maintenant il ne peut plus que manifester son opinion, si elle est différente de celle de l'assemblée, et la faire consigner dans un procès-verbal particulier; toutefois il n'a pas le droit de parler sur les questions de foi et de culte. La réunion extraordinaire de l'épiscopat, même si la majorité des membres la demandeint officiellement, ne peut avoir lieu que si le gouvernement l'autorise. L'histoire des quinze dernières années prouve qu'en fait les évêques doivent le plus souvent s'incliner devant la volonté des ministres. La nomination des évêques est pratiquement entre les mains du gouvernement. Sans doute le saint synode présente trois candidats, mais le Conseil des ministres peut toujours faire triompher celui qui lui agrée. Enfin, chose inouïe, l'Église ne peut prononcer l'excommunication, même pour hérésie, sans l'autorisation du ministre des Cultes (art. 9) !

De tout ce qui précède il résulte que l'Église est plus ou moins considérée comme un rouage de l'État, ce qui ne saurait étonner puisqu'elle est essentiellement nationale et indépendante de toutes les autres, n'ayant à répondre de ses actes devant aucune autorité ecclésiastique, sinon peut-être devant l'hypothétique concile œcuménique orthodoxe dont la réunion a été envisagée bien des fois mais qui ne pourra certainement pas se tenir avant longtemps, si jamais on arrive à rassembler les représentants de toutes les Églises. Il est du reste certain que le concile ne lui reprochera pas sa soumission à l'État, puisque c'est le fait de toutes les Églises orthodoxes et qu'elle est considérée comme toute naturelle.

J. Lacombe

BIBLIOGRAPHIE

MESNIL DU BUISSON (comte du). *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos* (245-256 après J.-C). *Scripta pontificii instituti biblici*, t. 86. Introduction de M. G. Millet. Rome, Pontificio Istituto biblico, 1939, t. 86. In-8° de XXXIV-190 p., LXIII pl. et 114 figures. Prix : 190 lires it.

De l'ensemble archéologique, désormais fameux, de Doura-Europos, la synagogue du III^e^ siècle est, sans conteste, le morceau le plus sensationnel. Cela, à cause de sa décoration. L'intérieur de l'édifice était entièrement couvert de peintures. Des scènes bibliques, étagées en trois registres isolés du sol par une frise ornementale, se distribuaient les parois. Le plafond était formé de carreaux de terre cuite à sujets animaux ou végétaux.

La découverte comportait de mutiples leçons. Elle démentait sans réplique la légende du « peuple sans images ». Elle obligeait l'historien de l'art à reprendre, sur des données nouvelles, le problème de l'iconographie de l'Ancien Testament; elle lui montrait une fois de plus aux prises les deux manières, orientale et hellénistique, dont les dosages variables définiront les expressions successives de l'art byzantin. L'exégète trouvait un commentaire inattendu du texte hébraïque des saints livres; l'historien d'Israël, un document sur la culture juive du III^e^ siècle de notre ère.

Le beau livre du comte du Mesnil du Buisson, l'un des principaux artisans des fouilles de Doura, n'a pas la prétention de faire le bilan complet de ces acquisitions. Il vise avant tout à décrire et expliquer les sujets. Avec quelle maîtrise, du reste. Il interroge tour à tour la Bible, la grande inspiratrice bien entendu, mais aussi la littérature rabbinique, les légendes juives, les traditions arabes, les cultes païens locaux, etc., en tout près de quatre cents textes. Et en effet, les sujets sacrés sont plus d'une fois doublés d'éléments étrangers : les Victoires ailées de l'Exode, les Psychés de la vision d'Ezéchiel, les représentations du mauvais œil, etc. L'auteur transcrit aussi les inscriptions, généralement araméennes, quelquefois grecques, qui accompagnent les peintures. C'est dire l'intérêt historique et exégétique de ces pages.

Cette lecture érudite et sûre des sujets est suivie d'une analyse des procédés et de la composition.

La décoration de la synagogue n'accuse pas un canon de succession des thèmes comparable à celui des églises byzantines. Le groupement des scènes par idées : fastes de la nation, liturgie, tableaux moraux, proposé par le livre, reste quelque chose d'assez flou, de l'avis de l'auteur lui-même. Les sujets sont répartis en peintures indépendantes isolables dans un cadre et en frises, tantôt distinctes, tantôt en chaîne, le même personnage commandant

plusieurs épisodes. Les psautiers illustrés byzantins sont coutumiers de ces diverses manières.

Enfin, et c'est la constatation la plus précieuse, un départ est possible entre les nombreux emprunts et le coefficient local de ces peintures. Celles-ci sont, en effet, étroitement tributaires de modèles, tant pour les éléments que pour la composition. Pour les premiers, la démonstration est simple : on les retrouve dans maintes pièces contemporaines ou postérieures d'inspiration hellénistique; la répétition des mêmes détails dans des scènes différentes de la synagogue accuse le remploi de types en circulation; l'amalgame gauche des parties décèle également les apports hétérogènes. Cependant l'intention didactique qui explique la frontalité des figures, la couleur locale donnée aux objets et aux personnes, comme les exigences variables de l'espace à couvrir, permettent à l'artiste un certain affranchissement.

La même conclusion vaut pour la composition. Des témoins comme les *Par. 139 et 510, Marc. 17,* etc., postulent des prototypes dans la tradition iconographique desquels se situent les images de Doura. Les peintres semblent ici avoir limité leur note personnelle à étendre en frise continue ou contractée des tableaux autonomes alors en circulation. On est donc obligé d'admettre « l'existence d'une imagerie juive très développée dans la première moitié du III^e^ siècle, imagerie dont les peintres de la synagogue de Doura nous apportent des copies partielles et le plus souvent contractées ».

D'autres travaux (la solide préface de G. Millet en est un) se sont donné pour objet de pousser, au profit de l'histoire de l'art, la perspective dont le présent volume nous donne une idée.

Ce dernier n'en est pas moins pleinement ce qu'il voulait être : la savante et indispensable introduction aux leçons de la synagogue peinte. Une profusion de tables, planches et illustrations achève d'élever le livre à la hauteur de son sujet.

J. Gouillard.

Jerphanion (Guillaume de), S. J., *La voix des monuments. Études d'archéologie. Nouvelle série.* Paris, Les éditions d'art et d'histoire (3 et 5, rue du Petit-Pont), 1938. In-8° de 332 p., XLVII pl., nombreuses illustrations.

Ce volume est de la veine du précédent (cf. *Échos d'Or.*, XXX, 125-126). On le constate d'emblée à l'érudition décantée, au jugement pondéré, à la fermeté de la langue, à l'illustration générale et de bon goût.

Le R.P. de Jerphanion y a réuni vingt études, presque toutes déjà publiées dans des recueils inégalement accessibles et soigneusement revues depuis. Elles se peuvent grouper sous quelques chefs.

« La première (*L'image de Jésus dans l'art chrétien,* inédite) est une étude d'ensemble où l'on verra comment, dans une matière d'intérêt primordial, l'art chrétien laisse transparaître le reflet de la mentalité chrétienne. Les deux études qui suivent (*Le calice d'Antioche à l'exposition d'art chrétien de 1931* :

authentique, mais du V^e^-VI^e^ s.; *Influence du « Sacramentaire Léonien » sur un monument de Ravenne*) reviennent sur des questions traitées au volume précédent, et les complètent ».

Les cinq articles qui suivent relèvent, à divers titres, de l'épigraphie. Trois d'entre eux concernent le fameux carré magique SATOR AREPO que l'auteur avait déjà largement contribué à éclaircir, avant d'adopter l'hypothèse de l'origine juive, conçue par F. Cumont. Les deux autres « variétés » épigraphiques prouvent chacune à leur façon ce qu'une inscription peut représenter pour une traduction manuscrite. Voici les sujets : *La vraie teneur d'un texte de saint Athanase rétablie par l'épigraphie : l'epistula ad monachos* et *Les inscriptions cappadociennes et le texte de la Vita Simeonis auctore Antonio.*

« A la suite, plusieurs études montrent l'influence de la peinture cappadocienne s'étendant à des régions et à des époques assez lointaines » par « des contacts dont le mode reste mystérieux mais dont l'existence ne peut être niée » : à Rome : *Histoire de saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines du M.A.*; en Moldavie : *Le Trésor de Poutna et les peintures de Cappadoce*; à Byzance : *Icone du musée chrétien d'Athènes.*

« Puis, une série de travaux consacrés à des questions de chronologie », relatives aux peintures de Cappadoce et qui sont d'excellentes leçons de méthode.

« Enfin, pour terminer, quelques problèmes de costumes (*Le « thorakion », caractéristique iconographique du XI^e^ siècle* : monographie modèle à retenir pour les byzantinistes; *La plus ancienne représentation de l'orarion du diacre* : basilique de Soueida, V^e^ siècle); d'attributs (*L'attribut des diacres dans l'art chrétien du M.A. en Orient : la pyxide*); de caractéristiques (*Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne*).

Nous n'avons pas mentionné une attachante conférence sur *Deux merveilles de la Syrie chrétienne au V^e^ siècle. Saint Syméon Stylite et Qal'at Sem'an.*

On l'aura deviné aux mentions, le P. de Jerphanion ne se trompe pas en espérant que liturgistes et historiens, hagiographes et patrologues, amis du folklore et de l'histoire des religions trouveront à glaner dans son recueil. Nous n'avons pas nommé les archéologues, cela va de soi.

Nous nous en voudrions de ne pas transcrire la finale de l'avant-propos. L'auteur y choisit un public que le livre mérite parfaitement, ce qui n'est pas d'un mince talent. « L'archéologie n'est pas une discipline réservée à un petit nombre d'initiés... De même que l'histoire, elle s'offre à tout honnête homme, curieux de connaître le passé, comme un des plus sûrs moyens qu'il y ait d'y parvenir, et des plus accessibles. Heureux serions-nous si... nous pouvions contribuer à faire pénétrer un peu plus cette idée en dehors des milieux archéologiques ! C'est pourquoi nous ne saurions résister à l'envie de dédier le présent recueil : A ceux qui ne sont pas archéologues » !

J. Gouillard.

Schlee (Ernst). *Die Ikonographie der Paradiesesflüsse* (*Studien über christliche Denkmäler hrsg. von Joh. Ficker*, neue Folge, 24 heft). Leipzig, Dieterich, 1937. In-8° de XI-220 p. : un tableau annexe et 30 illustrations. Prix : 16 marks.

A priori, le sujet de cette monographie doctorale (Kiel, 1934) semble un peu mince. En fait, l'érudition et l'effort de critique personnelle, la préoccupation de ne jamais détacher le détail central de l'ensemble auquel il appartient, et partant, un élargissement de l'horizon concourent à constituer un excellent travail. On n'en regrettera que davantage l'absence de toute table systématique.

E. Schlee se conforme rigoureusement aux règles d'une étude iconographique objective. La source littéraire qu'il connaît bien est utilisée sobrement. Principe des plus justes : que de fois le document écrit prouve-t-il moins l'intention symbolique du monument qu'il ne décèle une superfétation imposée à celui-ci après coup.

Le livre est divisé de la façon suivante : l'illustration de la Genèse, les types de l'antiquité chrétienne, les types du Moyen-Age.

Il est surprenant que les illustrations de la Genèse n'offrent pas de séries de types des quatre fleuves, et qu'il faille chercher ailleurs.

Pour l'antiquité chrétienne, l'auteur distingue l'art monumental et les arts mineurs. Le paysage paradisiaque des sarcophages et des mosaïques (Christ entouré des apôtres, sur une élévation avec les fleuves) traduit les conceptions eschatologiques familières au bas-judaïsme. La première représentation semble venir des sarcophages « en porte de ville » et être passée ensuite aux absides. Elle subit, suivant les cas, des contractions ou des développements. Les fleuves n'y ont pas de portée symbolique et sont purement un signe du paradis. Dans la suite, l'art carolingien vérifiera les mêmes inspirations. Sur les ampoules de Bobbio et de Monza ou d'autres pièces des arts mineurs, les fleuves sont simplement les attributs du Christ en gloire, expressément figuré ou suppléé par la croix.

Au Moyen-Age, l'apparition des fleuves personnifiés et la pénétration du symbolisme, sous la forme liturgique ou autrement, caractérisent une solution de continuité dans la tradition. On a à faire à des représentations « primaires » ou « secondaires » selon que le thème est donné pour lui-même ou joue un rôle accessoire dans un ensemble. On rencontre des illustrations du premier cas dans les miniatures du paradis des *Speculum virginum*, aux bénitiers ou aux fonts, dans les atrium. Les têtes ornant la base des fonts sont un élément décoratif emprunté à des bases antiques mais influencé par le rituel. Dans le second cas, le motif apparaît en compagnie d'autres, sur des calices, des évangéliaires, et notamment se combine avec les quaternaires ou leurs multiples chers à la symbolique de l'époque. Avec la fin du treizième siècle, la veine est épuisée. Les productions plus récentes sortent de toute tradition. L'évolution aura duré presque trois siècles. La prolifération des personnifications,

qui définit la période, s'inspire profondément de l'antique à la faveur de la renaissance ottonienne et a eu pour théâtre quasi-unique l'Allemagne.

Tel se présente à peu près cette « dissertation » très dense. En sus d'éclaircissements nouveaux sur des points particuliers : le psautier d'Utrecht, l'évangéliaire d'Echternach par exemple, un chapitre comme celui consacré au Moyen-Age est riche de vues sur la symbolique de l'art carolingien, les attaches de celui-ci à l'antiquité. On lira avec profit aussi la critique de la thèse Sybélienne du « Seigneur de Majesté » (37 sq.) ou encore l'étude des rapports des ampoules de Bobbio avec l'art monumental palestinien (59 sq.).

Bref, nous devons à E. Schlee un travail solide qui ne peut laisser indifférents ni les amis de l'art occidental ni ceux de l'art oriental.

J. Gouillard.

Anatolian Studies *presented to William Hepburn Buckler* edited by W. M. Calder and Josef Keil. Manchester University Press, 1939, Grand in-8° de XVIII-382 p. ; 12 pl. hors-texte. Prix : 25 sh.

Cet hommage à W. H. Buckler, à l'occasion de ses soixante-dix ans, porte parfaitement son titre. Après des débuts prometteurs dans l'histoire du droit romain, le jubilaire s'est en effet consacré entièrement à l'Asie Mineure. Cox n'exagère pas : « Je doute qu'on puisse trouver, dans les vingt années de l'après-guerre, quelqu'un qui ait plus fait pour encourager et étendre les études épigraphiques en Turquie. Par son zèle sincère à organiser sur frais nouveaux le rassemblement et la publication d'éléments inédits, par le perfectionnement de la technique, la protection et la coordination des efforts de collaborateurs en tant de pays au moyen de son enthousiasme désintéressé et d'une générosité sans limites, il s'est acquis, pour le présent et l'avenir, une place bien à lui dans l'histoire de notre connaissance de l'Asie Mineure » (66).

C'est donc fort justement que, à deux ou trois exceptions près, ces Mélanges sont entièrement anatoliens.

Trois articles touchent directement la civilisation chrétienne. W. M. Calder commente très pertinemment *The Eumenean formula :* ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν et conclut : « Le terme » cryptochrétiennes « appliqué aux épitaphes du IIIe siècle ne signifie pas que les chrétiens se dissimulaient sous des formules païennes de type inoffensif ou neutre, mais qu'ils imaginaient des formules d'un type qui ne heurtât ni leur conscience ni les préventions de leurs compatriotes païens. Tout concourt à prouver que ἔσται... était de ce type (comme les auteurs auraient toujours dû l'écrire) ». L'épitaphe métrique de l'évêque Heortasius d'Appia (après 350) est analysée par C. W. M. Cox : le personnage, s'il était εὐνοῦχος au sens strict, pourrait avoir été un hérétique. Le P. H. Delehaye dénie tout intérêt historique à la version latine des *Actes de saint Timothée* et essaie d'expliquer les origines du culte de ce saint à Éphèse en même temps que leurs influences possibles sur l'hagiographie.

Les autres rubriques du recueil regardent moins directement nos lecteurs bien qu'elles puissent souvent leur fournir matière à glanes historiques, philologiques et autres. Aussi les groupons-nous dans cette intention par spécialité.

Archéologie et art : W. Lamb, *Some recent developments in Anatolian Archaeology*; D. M. Robinson : *Three marbles heads from Anatolia.*

Épigraphie et histoire des religions : F. Cumont, *Mithra en Asie Mineure*; J. Keil, *Kulte im Prytaneion von Ephesos*; Épigraphie et droit : A. Cameron, Θρεπτός *and related terms in the inscriptions of Asia minor* (longue et intéressante monographie sur cette forme d'adoption avec référence aux lois romaines et à la coutume orientale). Épigraphie et histoire ou philologie : I. I. E. Hondius, *De Bithyniae titulo honorario* (à un rhéteur, III[e] s. après J.-C.); T. B. Mitford, *Nikokles king of Paphos*; L. Robert, *Inscriptions grecques d'Asie Mineure*; M. N. Tod, *The corrector Maximus* (Plin., epist. 24, lib. VIII); W. M. Ramsay, *Early history of province Galatia*; B. D. Meritt, *Karic towns in the Athenian Empire* (localisation ou identification de villes, Alinda, Bolbai, Oula, Thydonos); A. Wilhelm, *Athen und Kolophon.*

Histoire et droit : T. Frank, *Plautus comments on Anatolian affairs;* A. H. M. Jones, *Civitates liberae et immunes in the East*; D. Magie, *Rome and City-States of Western Asia Minor from 200 to 133 b. C.*; F. Miltner, *Die erste Milesische Kolonisation im Südpontus*; R. Syme, *Observations on the province of Cilicia.*

Numismatique : K. Bittel, *Ein Hethitisches Symbol* (la croix); G. Hill, *Some notes on the coinage of Cyprus*; E. S. G. Robinson, *Coinlegends in Carian-script*; M. Rostovtzeff, *Some remarks on the monetary and the commercial policy of the Seleucids and Attalids.*

Nous n'avons pas mentionné deux articulets philologiques de J. G. C. Anderson, *Two Anatolian notes* (l'εὔξεινος ὁ θάλασσος des marins de l'antiquité grecque s'explique par la différence du régime atmosphérique entre la partie orientale et occidentale de la Mer noire); E. Littmann, *Unsemitische Ortsnamen* in Nordsyrien (exclut les grecs, turcs, kurdes, arméniens).

Bref, les *Anatolian Studies* continuent les belles traditions de l'Université de Manchester qui a déjà bien mérité des disciplines anatoliennes. Puissent celles-ci conserver longtemps encore celui qui restera un de leurs plus féconds animateurs, M. Buckler.

J. Gouillard.

Wilpert (Giuseppe) Mgr, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell' arte funeraria antica* (Collezione « Amici delle catacombe »). Città del Vaticano, 1938. In-8° de VII-327 p. : 156 illustrations. Prix : 25 lires.

Les publications monumentales dans lesquelles Mgr Wilpert a consigné cinquante ans de recherches sur l'art chrétien antique ne sont guère accessibles aux moyens du public cultivé. Aussi celui-ci sera-t-il très heureux de se voir enfin destiner un résumé, abondamment illustré, de ces travaux. Il pourra

suivre, dans les premières manifestations d'un art souvent simple, les expressions d'une foi toute fraîche et le reflet des fastes chrétiens.

C'est l'histoire du Christ : enfance et vie publique (miracles surtout), passion et résurrection. Ce sont les traductions sensibles des réalités surnaturelles essentielles : baptême, eucharistie, grâce, rendues par des scènes prises aux deux Testaments. Les états terrestres de l'Église : virginité, mariage, pénitence, martyre, alternent avec les images du Jugement et du banquet céleste. L'Église romaine qui fournit, comme bien l'on s'en doute, le plus grand nombre de documents, ne manque de faire la part belle à Pierre et à Constantin. En marge de l'inspiration contrôlée, s'exerce la fantaisie des hérétiques ou des artistes qui puisent aux apocryphes et l'auteur ne néglige pas, avec raison du reste, leurs réalisations.

Mgr Wilpert a judicieusement replacé ces productions artistiques dans leur contexte littéraire, scripturaire ou contemporain, ce qui donne à son livre un cachet de vie bien accusé.

Certains trouveront, à l'occasion, le savant auteur trop conservateur à leur gré, v. g., p. 8 à propos des origines de Clément de Rome, ou, 217 sq. pour l'histoire constantinienne; ils discuteront des reconstitutions ou se réserveront par exemple au sujet de la visio Constantini sur le fragment de sarcophage du musée du Latran; ils hésiteront à admettre certains symbolismes (l'Église romaine sur le sarcophage de Tébessa, le *super hanc petram* sur le sarcophage 174 du Latran) sans avoir peut-être autre chose à proposer, voire telle traduction : bronze au lieu de cuivre pour *aes cyprum* (208).

Nous ne croyons pas, pour autant, que des restrictions éventuelles de ce genre nuisent à la portée générale de ce livre. Il est excellemment ce qu'il a voulu être, un bréviaire artistique de la foi antique à l'usage du chrétien cultivé.

J. Gouillard.

Vignon (Paul), *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique.* Deuxième édition enrichie de compléments, de dix-huit figures et de quatre planches. Paris, Masson, 1939. In-4° de 255 p., XV pl. et 110 illustr. Prix : 100 fr.

S'il ne tenait qu'aux efforts persévérants de M. Vignon, au luxe documentaire et typographique du livre qui résume ses recherches, l'authenticité du Saint Suaire serait acquise. Il faut pourtant bien compter un peu avec la méthode. Or, là-dessus, le censeur le moins prévenu reste pensif.

La constatation, apparemment décisive, de l'auteur est la suivante : l'homme du Suaire a été supplicié, est mort comme le Christ; les conditions de sépulture de ce mort peuvent concorder avec celles qui furent appliquées à N.-S. Un faussaire non plus qu'un sosie ne sont possibles. Le drap est logiquement authentique.

Que vaut l'expertise scientifique de ce dernier ? Elle repose avant tout sur

un examen visuel et des photographies. Celles-ci dépassent sans conteste, par leur perfection technique, les clichés utilisés dans le premier travail de M. Vignon sur le sujet (1903). Leur interprétation est minutieuse, comme sont ingénieuses les expériences de contre-épreuve. Mais il manque ce par quoi on devrait commencer : l'analyse spectrale, le seul moyen d'être fixé sur la matière colorante du Linceul. Ajoutons, pour être juste, que cette vérification ne relève malheureusement pas de l'auteur. Il admet, du reste loyalement, des inconnues scientifiques dans ce Suaire : les décalques « sanguins », l'empreinte négative (renvoyons, à ce propos, à la très heureuse obtention d'un négatif analogue par M. Clément : *Nouv. rev. théol.*, LXXII, 32 sq.). Voilà bien des raisons de réaliser l'expérience indiquée. L'interprétation de la « relique » sera alors rassurante pour tout le monde. D'ici là...

Quant aux récits évangéliques de la sépulture, s'il faut choisir une pierre de touche pour leur exégèse, les lois communes de l'herméneutique en fournissent, pour l'instant, une meilleure que le Suaire. Un professionnel le rappelait opportunément, il n'y a pas longtemps (M.-M. Braun, *Le linceul de Turin et l'évangile de saint Jean, rev. cit.*, LXXI, 900 sq. et 1025 sq.).

La tradition historique du Suaire, même traitée par M. Vignon qui en accepte allégrement les « blancs », est, elle aussi, décevante. Les pages consacrées à ce sujet tentent vainement d'obtenir de mentions erratiques quelques éléments fermes. L'auteur s'étend avec complaisance sur le « silence imposé » qui déroba le Suaire jusqu'au XIII[e] siècle : à l'interdiction pratique de représenter le Christ en croix avait succédé celle de le figurer mort. Si par hypothèse, l'objet passait pour une relique, pourquoi veut-on le soumettre à un ostracisme qui ne devait toucher que les productions de l'art ? On pouvait tout aussi bien écarter toutes les reliques de la Passion qui rappelaient, elles aussi, vivement des souvenirs analogues.

Les rares textes apportés sont presque tous négligeables. Le passage de Braulion ne dit rien de plus qu'une authenticité possible des reliques de la Passion, pour qui du moins se donne la peine de lire le contexte (je ne discute pas la leçon accessoire d'ailleurs, « notuerunt fieri »). Les apôtres (puisqu'il s'agit d'une « cause ») du Suaire, ajouterons-nous, s'inspireraient utilement des derniers paragraphes de la lettre de Braulion (P. G., LXXX, 690 A). Ils y trouveront une leçon de discrétion et de bon sens théologique. La première édition du livre faisait très grand état d'une *illatio* mozarabe très ancienne : « *recentia*... in linteaminibus defuncti et resurgentis *vestigia* cernit » (scil. Petrus cum Johanne). On a fait depuis remarquer à l'auteur que les *empreintes* pourraient bien n'être plus que « preuves fraîches » de la mort et de la résurrection : le suaire roulé indique ces deux choses. On a tout à fait raison. Un complément de la deuxième édition donne acte de cette mésaventure d'une manière un peu curieuse.

Sur l'origine byzantine de la « relique », les témoignages ne sont pas beaucoup plus concluants. Guillaume de Tyr et Nicolas Mésaritès parlent si peu des empreintes qu'on doit supposer (surtout pour le dernier) qu'ils n'ont vu

l'objet que dans une châsse. Seul le récit de Robert de Clary : « li sydoines la ou nostres sires fu envelopes, i estoit, qui cascuns desvenres se drechoit tous drois, si que on i pooit bien veir le figure nostre seigneur... » fournit une donnée intéressante, si « figure » s'applique à un personnage en pied, ce qui n'est pas exclu à priori. Il reste bizarre que « ne seut on onques ne Griu ne Franchois que chys sydoines devint, quant le vile fu prise ». En tout cas, au début du XV^e^ siècle, Manuel II Paléologue distribuait encore des morceaux « d'un saint suaire Nostre Seigneur » (*Voyages et ambassades de Messire Guillebert de Lannoy...*, 1399-1400, Mons, 1840). Le fragment remis à Guillebert fut déposé à « nostre chapelle Saint Pierre à Lille ». Cependant, on a connu tant de « suaires » qu'il est difficile de dire de quoi il s'agit en l'espèce.

Les cent cinquante années qui suivent la prise de Constantinople ne nous apprennent rien du suaire. Il reparaît alors à Lirey (je suppose avec l'auteur que l'exemplaire de Besançon n'est qu'une copie). La bulle de Clément VII qui en fait une peinture est escamotée ou presque. Ce texte a peut-être plus d'importance pour un temps qui n'avait pas coutume d'abuser de la critique.

Mais qu'importent les textes ! Si nous ne savons par quelle voie le suaire vient de Constantinople, l'iconographie va nous prouver qu'il en vient. Car il existe, dès le V^e^ siècle, une iconographie tributaire du Linceul. Un certain nombre de traits signalétiques du « visage du Christ » : carré supranasal, ombre transversale du front, etc... ont inspiré tout un vocabulaire artistique. L'hypothèse est étayée par de magnifiques reproductions. Mais celles-ci seront seules à arrêter l'historien de l'art. Du moment qu'on veut bien admettre que les particularités mentionnées sont prises aussi bien pour n'importe quel personnage que pour le Christ, que pour celui-ci ils ne sont jamais au complet, etc., on arrivera aisément à tout prouver. Décidément « l'iconographie nouvelle » n'est pas mûre.

En résumé, il se peut bien que « le Suaire porte sa vérité en soi ». Mais nous ne demandons qu'à le voir. Or ni l'expertise scientifique, ni la tradition historique, ni l'iconographie nouvelle n'y réussissent. On s'en rend compte à ne prendre la méthode que par les sommets. Si jamais, ce qu'à Dieu ne plaise, le Suaire devait avoir la triste fortune d'une tiare un moment célèbre, nous en serions bien marris pour l'auteur et la fiévreuse diffusion chez les fidèles d'une dévotion qui ferait bien son compte d'autres garanties.

Il n'en reste pas moins que le livre de M. Vignon est l'instrument le plus complet et indispensable pour aborder le Suaire. La documentation est souvent excellente, l'illustration incomparable.

J. Gouillard.

Diekamp (Franz), *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik* (*Orientalia christ. analecta*, 117). Roma, Pont. Instit. stud. orient., 1938. In-8° de 251 p. Prix : 62 lires.

Tout en préparant son édition de la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* München, 1907), Mgr Diekamp a recueilli de nombreux textes inconnus, ou

presque, de l'âge patristique. On les trouvera réunis dans ces *Analecta Patristica*, accompagnés bien entendu de commentaires érudits qui se recommandent aux théologiens tout autant qu'aux historiens et aux patrologues.

L'ensemble se distribue en douze rubriques. La première concerne deux fragments inédits d'un traité sur la maladie et la santé attribué à saint Athanase : l'authenticité en est plausible. Suit un extrait d'une homélie sur Jean, XIV, 12-13, prêtée à tort à Cyrille de Jérusalem. Puis un passage d'un écrit perdu, probablement authentique, de Grégoire de Nysse au grammairien Xénodore sur l'opération. Une solide notice est consacrée à Gélase de Césarée. Il nous plaît d'y relever une définition exacte du rôle respectif de Rufin et de Gélase dans les *Histoires ecclésiastiques* qui portent leur nom. L'avantage revient à Rufin. Dix-sept fragments provenant des œuvres théologiques de Gélase sont produits à la suite. Trois sont inédits.

Une péricope de Pierre de Myre, publiée pour la première fois, nous révèle l'existence d'une réfutation d'Apollinaire par cet évêque. Mgr Diekamp brosse ensuite un bon tableau de la vie et de l'activité du patriarche Gennade. Les huit textes qu'il introduit sont pour la plupart assez connus. Parmi les autres, notons un éloge du Tome de Léon. Les trois derniers sont suspects ou apocryphes. Pour Hypatius d'Éphèse, la contribution est des plus notables : un décret sur le devoir de la sépulture chrétienne, un passage sur l'emploi des images dans les églises, quatre-vingt-sept fragments exégétiques (on n'en connaissait que sept jusqu'ici) qui paraissent authentiques, le tout inédit.

La huitième étude se rapporte à une assez longue péricope non encore publiée d'un traité malheureusement perdu d'Étienne de Hiérapolis (fin du VI[e] siècle) contre les Agnoëtes. La neuvième, à des citations pareillement inédites de la *Thérapeutiké* d'André de Césarée.

Pour Théodore de Raithou, Mgr Diekamp renouvelle solidement le sujet et publie pour la première fois le texte intégral de sa *Proparaskevé* dont les éditions, par un fâcheux accident de la tradition manuscrite, ne nous avaient jamais donné qu'une partie. Qu'on nous permette ici deux remarques. L'une est assez secondaire, savoir, que Jean Beccos est mort non en 1293 (181) mais en 1297. La deuxième est plus intéressante : le faussaire qui a forgé la *Vie de Théodore d'Édesse* a emprunté une longue péricope de la première partie de la *Proparaskevé* pour en faire une homélie de son héros. (Cf. édit. Pomialovskij, 1892, 48-52). On retrouve la même attribution dans divers codices, v. g. *Mosq. syn. gr.* 15.

Signalons enfin un florilège christologique du *Vatop. 507* et une lettre inédite d'Aréthas de Césarée à Constantin VII; cette dernière jette une lumière nouvelle sur les dernières années de cet évêque.

Ce riche recueil, qui trahit un esprit également familier avec l'érudition et la théologie, est muni d'une excellente table.

J. GOUILLARD.

Gross (Jules). *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce.* Paris, Lecoffre, 1938. In-8° de XVIII-369 p.

La pensée patristique grecque sur la grâce s'est cristallisée autour du concept de déification. C'est même pour beaucoup ce qui la distingue de la théologie latine correspondante. D'où l'opportunité de l'interroger pour enrichir la notion toujours nécessairement imparfaite de l'élévation surnaturelle et accéder à la tradition intégrale.

C'est dire la portée du présent ouvrage, le premier en somme puisque nous ne disposions jusqu'ici que de travaux ou trop limités ou trop généraux. L'abondante bibliographie prouve d'ailleurs que l'auteur les connaît très bien (à peine un petit oubli pour Clément d'Alexandrie : C. W. Butterworth, *The deification of the man in Clement..., Journal of th. st.*, XVII, 157-169).

La conception grecque prolonge à la fois l'hellénisme et la Révélation judéo-chrétienne, l'un par des expressions et des tendances, l'autre par sa matière fondamentale. Elle y trouve sa préparation. Le long exposé consacré à celle-ci par J. Gross n'est donc pas un hors-d'œuvre. La littérature, les mystères, l'hermétisme, la philosophie classique et hellénistique attestent diversement une aspiration à la ressemblance divine, soit par l'immortalité dans une vie meilleure, soit déjà par l'union intime à Dieu en cette vie, soit enfin uniquement par cette union terrestre. D'autre part, l'Ancien Testament, avec sa doctrine de la filiation progressivement individualisée, et le Nouveau, avec Jean et Paul surtout, fournissent la substance qui nourrira des spéculations issues de l'hellénisme.

L'évolution s'étend grosso modo sur trois périodes : formation, apogée, consolidation.

La formation : après les indécisions des Pères apostoliques et des apologistes, sans parler des contrefaçons gnostiques, saint Irénée apporte la première interprétation théologique, avec la doctrine des deux Adam, la conception physique de la déification, la ressemblance avec Dieu entendue comme possession de l'Esprit-Saint. Les deux grands gnostiques chrétiens d'Alexandrie creuseront ces acquisitions dans un sens intellectualiste en faisant consister la similitude dans la gnose, la déification dans une assimilation intellectuelle et morale. Hippolyte et Méthode d'Olympe marieront, probablement à leur insu, le courant conservateur et biblique d'Irénée au courant progressiste et intellectualiste des deux chefs du Didascalée.

Athanase et Grégoire de Nysse portent à l'apogée les systématisations incomplètes d'Irénée. En faisant de la déification un argument décisif en faveur de la divinité de la deuxième et de la troisième Personne, ils affirment implicitement la diffusion de la doctrine en question dans le monde chrétien. Par le réalisme de leur idée de la nature générique, ils accentuent la théorie physique d'Irénée sans compromettre l'aspect moral ou sacramentel de la divinisation. Enfin Grégoire de Nysse annonce une mystique de celle-ci.

En revanche, les deux autres cappadociens et Didyme, inspirés par l'École d'Alexandrie n'offrent guère que des attestations occasionnelles (je relève au passage que la traduction de θετός, à propos de Grégoire de Nazianze, p. 248, est plutôt « dieu adoptif » que « dieu fait »; θετός a un sens technique). Même constatation pour l'École d'Antioche avec le moralisme orthodoxe de saint Jean Chrysostome et les déviations de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr, tributaires naturellement de leur christologie.

La troisième période assiste, grâce à Cyrille d'Alexandrie, à la consolidation du système théologique notamment par la part accordée à la Trinité et surtout au Saint-Esprit dans la divinisation. Le pseudo-Aréopagite transpose en mystique l'héritage traditionnel qu'il déforme par de trop nombreuses intrusions néoplatoniciennes. Maxime le Confesseur le corrigera opportunément. Saint Jean Damascène composera à sa manière la moyenne de toutes ces acquisitions, non sans ajouter un correctif à la théorie physique en distinguant la déification, par l'Incarnation, de la nature humaine, de la déification des personnes (p. 337, à noter que le *de octo vitiosis cogitationibus* est une œuvre douteuse).

Cette analyse rapide ne peut rendre la richesse d'un volume dont on se plaira à souligner l'information, la solidité et la clarté. Il devra être médité de tout théologien qui entend se faire une idée vraiment catholique de la grâce. Elle donne aussi une clef pour l'étude de la théologie dogmatique et spirituelle des âges suivants, dans le monde byzantin.

J. Gouillard.

Daniele (Ireneo), *I documenti Costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea*. *Analecta Gregoriana*, vol. XIII, series Facultatis hist. eccl., sect. B, n° I. Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1938. In-8° de XIII-227 p. Prix : 15 lires.

On a bien bataillé, ces derniers cinquante ans, pour et contre l'authenticité des « documents constantiniens » de la « Vita Constantini » d'Eusèbe. Dans le camp des adversaires, A. Crivellucci ouvre le feu, suivi par V. Schultze, A. Mancini, P. Batiffol (notamment dans cette revue, XXVIII, XXX). O. Seek, A. Heikel, plus près de nous N. H. Baynes ont assumé la défense. La faveur semble maintenant aller plutôt à ceux-ci : un précis de patrologie qui excelle à donner le dernier état des questions (Altaner B., 1938) écrit à ce propos : « l'authenticité des actes insérés dans la « Vita » est à considérer comme démontrée » (143).

C'est à un plaidoyer d'ensemble de cette cause qu'un jeune docteur de la Grégorienne, I. Daniele, a consacré récemment sa thèse. Son travail, qui utilise avec bonheur les études antérieures, forme une bonne somme du problème. Une remarquable limpidité dans la conception, la composition et l'expression achèvent de le recommander.

La bibliographie (je ne tiens pas compte des trois ans qui séparent l'impres-

sion de la soutenance, 1935-1938) aurait gagné à s'enrichir de quelques n°s. Nommons au hasard : M. Cheninnikov, *Prodromus sylloges vitarum... Constantini* dans la *Vizantijskoe Obozrénié*, I, supplém., 1915, 1-122; H. G. Opitz, *Die Vita Constantini des codex Angelicus* 22, *Byzantion*, 1934, 535-593, absences qui n'affectent pas cependant le traitement du sujet.

I. Daniele restreint ses recherches à quinze documents; les lettres et les édits. Après avoir établi, dans un chapitre sur la tradition manuscrite, qu'il existait d'anciennes collections d'actes où Théodoret et Socrate ont puisé indépendamment l'un de l'autre, il s'attache à prouver que les pièces ne sont pas un faux d'Eusèbe, qu'elles sont de Constantin.

Elles ne sont pas d'Eusèbe : « l'étude de la forme accuse entre elles une profonde unité, par rapport au texte eusébien, et une évidente dissonance. Le contenu oblige de même à exclure une falsification eusébienne. L'importance des dispositions en cause, des faits racontés, des circonstances supposées, des destinataires, la proximité, dans le temps et dans l'espace supposés, de la composition et de la publication, l'acceptation générale des contemporains, les contrastes avec les assertions d'Eusèbe tant pour la substance que pour la qualité des événements, l'étrange phénomène de la proportion inverse des noms propres dans l'un et l'autre texte... : voilà bien un bloc de preuves qui défie toute suspicion contraire » (92-93).

Les documents sont de Constantin : « leur confrontation avec ceux qui circulent sous son nom et ont été conservés ailleurs atteste clairement les relations étroites qui existent des uns aux autres. Langue, forme, contenu sont identiques...; une seule solution : l'authenticité constantinienne..., confirmée par ce que nous savons de la chancellerie et de l'activité littéraire de Constantin, corroborée par la langue et les formules de chancellerie des documents » (173).

Ce faisceau d'arguments positifs généraux doit prévaloir, conclut l'auteur, sur les objections négatives des adversaires, qu'il critique longuement en fin d'ouvrage.

La thèse soutenue finira probablement par l'emporter tout à fait, à la décharge du panégyriste intempérant que fut Eusèbe et au profit de l'histoire de la politique religieuse de Constantin. Le solide mémoire de I. Daniele y aura bien eu quelque part.

J. Gouillard.

Schultze (Bernhard), S. J., *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew* (*Orientalia christ. analecta*, 116). Roma, Pont. Inst. or. stud., 1938. In-8° de 251 p. Prix : 50 lires.

Par son originalité et sa richesse, l'ecclésiologie de N. Berdiajew s'impose à l'attention du théologien contemporain. La compétence reconnue du P. Schultze dans les questions russes est la meilleure garantie du volume qu'il vient de consacrer au sujet et qui sera le très bien venu.

Le cadre de notre revue ne nous permet pas l'analyse attentive que mérite

l'ouvrage. Le relevé des principaux titres suggérera du moins une idée de son contenu.

Conception d'un philosophe qui se défend d'être un théologien, la pensée de N. Berdiajew sur l'Église ressort à une métaphysique personnelle d'expérience et d'intuition. C'est l'objet de la première partie.

La deuxième classe et étudie en eux-mêmes et dans leurs affinités les types d'expérience et d'intuition par lesquelles le penseur russe prend contact avec l'Église : œcuménicité, âme du monde, humanité de Dieu.

L'auteur détaille ensuite l'intuition berdiaïévienne de l'Église : l'Église dans l'histoire de l'humanité, comme créatrice, en face des notions d'État, de hiérarchie, de théocratie, comme règne de Dieu, comme sexe.

Une quatrième et dernière section précise la position de l'Église « expérimentée » par notre philosophe par rapport à l'Orthodoxie et au catholicisme.

En dépit de faiblesses qu'il ne faut pas se dissimuler et qui appellent la réserve tant des pravoslaves que des catholiques, le système ou, si l'on veut, l'expérience de Berdiajew, est sans doute une excellente invitation à penser sur l'Église. Mais elle offre encore des aperçus enrichissants sur la réalité invisible de l'Église, son âme, aperçus qui s'apparentent à une jeune école d'ecclésiologues catholiques assez en faveur aujourd'hui.

Enfin elle est le témoignage d'un esprit généreux et élevant. Telle est l'impression que suscite d'un bout à l'autre le livre de Schultze.

J. GOUILLARD.

SCHNITZLER (THEODOR). *Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des codex encyclius von 458.* Dissertatio ad lauream in fac. theol. pont. univ. Gregor. (Analecta Gregoriana, XVI. series fac. theol. sectio B. n. 7). Roma, 1938. In-8° de VII-132 p.

En appelant tous les synodes de l'Empire d'Orient à se prononcer sur la valeur des définitions de Chalcédoine, Léon le Thrace assumait une initiative dangereuse pour l'Église. Il acceptait, en principe, la révision d'un concile tout frais par un nouveau concile assez singulier, puisqu'il se tint par lettres. En fait, le résultat fut heureux. Les réponses dont la réunion forma le *codex encyclius* marquaient une adhésion à peu près unanime aux décrets chalcédoniens. Ce qui leur valut d'être versées aux collections conciliaires et d'être conservées.

Le *codex encyclius*, de par les circonstances de sa rédaction reflète assez vivement l'image d'une époque fort agitée pour tenter l'enquête d'un historien (sans parler du regain d'actualité que peut lui avoir valu la récente édition du regretté E. Schwartz).

On sera donc reconnaissant à Th. Schnitzler d'avoir recueilli, suivant les règles de la meilleure méthode, les leçons historiques et doctrinales du dossier.

Ses origines, sa rédaction, ses effets et son retentissement sur la controverse postérieure (Acace, Trois Chapitres, etc.) sont heureusement exposés. L'auteur dégage des documents qui le constituent le type de l'évêque moyen du V^e^ siècle. En dépit de beaucoup d'ignorance et de faiblesse devant le pouvoir civil, il n'a pas abdiqué la conscience de son rôle. Les lettres synodales fournissent aussi d'intéressants détails sur la tenue et le rituel des synodes. Le travail de Schwartz dispensait Schnitzler de s'attarder à l'histoire de la tradition manuscrite. Il ne lui a pas masqué cependant des améliorations possibles. L'absence de vingt-deux métropoles dans le codex n'est plus uniquement expliquée par les exigences d'une économie de papier. La présence de certains métropolites dans la capitale, ou du moins leur proximité de celle-ci, l'impossibilité pour d'autres de réunir un synode, etc., sont de bonnes raisons. De même l'existence d'une traduction latine du recueil, antérieure à Cassiodore, est démontrée, tout au moins pour des parties du codex, sinon pour l'ensemble, comme le pense l'auteur.

Ces lettres synodales n'apportent pas grand chose à la théologie de l'Incarnation. Elles affirment plutôt, sous ses différents aspects, l'autorité de l'Église qui au fond était le principal élément mis en question par la consultation impériale. D'où d'intéressantes notations sur les conciles, les Pères, le Pape même, le patriarche. Certes le langage des évêques trahit déjà une théologie du pouvoir impérial qui sera une lourde hypothèque pour l'avenir de l'Église; il n'en affirme pas moins la réalité surnaturelle de celle-ci et ses droits. M. Schnitzler réagit à propos, après E. Stein et J. Lebon, contre une manière assez en faveur pour laquelle l'essence de l'Église s'évanouit dans la « Reichskirche » et les controverses dogmatiques ne sont plus que les transpositions d'intérêts politiques.

J. Gouillard.

Zayat (Habib), *Les couvents chrétiens en terre d'Islam*. Extrait du *Machriq*. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1938. In-8° de 140 p. En arabe avec une table en français.

Si la langue de ce livre ne devait décourager que les lecteurs européens friands de récits édifiants, personne ne songerait à s'en plaindre : aussi bien n'y trouveraient-ils pas leur compte. Elle privera malheureusement M. Zayat d'un auditoire érudit très intéressé par la nouveauté du sujet.

L'auteur a voulu faire revivre sous nos yeux les couvents chrétiens nombreux en terre d'Islam. Il a recouru pour cela aux sources islamiques jusqu'ici pratiquement ignorées. D'où l'inédit de son travail.

Les couvents d'hommes ou de femmes sont décrits dans leur aménagement, leurs ressources agricoles : safran, vignobles, etc., la manière de vivre de leurs moines, leurs obligations financières envers le pouvoir public, etc.

Les relations inévitables de ces monastères avec le milieu musulman leur ont valu dans le folklore arabe une auréole inattendue. La rigueur de l'hospi-

talité orientale, les besoins matériels des monastères, la pression des califes, princes et autres ont introduit dans ces pieuses maisons des accommodements discutables. C'est ainsi que beaucoup de couvents devenaient lieux de plaisance des autorités civiles, s'agrémentaient de chambres d'hôtes, de cabarets où l'on pouvait déguster sans remords le vin « chrétien ». Les poètes arabes ont rimé, sur les scènes qui se déroulaient dans ces cabarets, des strophes qui feraient, si on les croyait, de ces monastères des refuges de dévergondage. M. Zayat ramène opportunément à la mesure des faits cette idéalisation à rebours. C'est un nouveau mérite de son travail de faire justice à des moines qui gardaient généralement le sens de leur vocation, sans toujours réussir à se dérober aux exigences d'un milieu ingrat.

J. GOUILLARD.

ZAKRZEWSKI (KAZIMIERZ), *Dzieje Bizancjum*. Grand in-8°, 253 pages. Sans lieu ni date.

Cet ouvrage, qui fait partie d'une Histoire de la civilisation en polonais, n'est pas destiné aux travailleurs, mais au grand public de langue polonaise, à qui il entend donner une vue large en même temps que précise de ce que fut l'empire byzantin jusqu'à la conquête latine de 1204. Il remplit parfaitement ce but, faisant servir l'agréable à l'utile, car une abondante illustration documentaire accompagne le texte presque à chaque page : plusieurs hors-texte en couleur sont une belle réussite. A cela s'ajoutent deux cartes détachées qui facilitent l'orientation géographique. Aucune note au bas des pages, mais à la fin du volume une bibliographie dense et choisie atteste que l'auteur s'est tenu au courant du progrès des études byzantines. Sans être complète, elle suffit amplement à une sérieuse initiation. Elle doit s'arrêter en 1936, à en juger par une note relative aux *Échos d'Orient*, qui sont dits entrer à cette date dans leur 39e année. Au sujet de Photius, l'auteur n'a pas tenu compte (p. 128) de récents travaux qui ont ruiné l'« histoire » du second schisme de ce patriarche (cf. *Échos d'Orient* 1934, juill.-sept.).

Au demeurant, le public polonais trouvera dans cet ouvrage un guide des plus sûrs et des plus attrayants pour connaître l'histoire d'une civilisation dont l'Europe moderne est redevable à plus d'un titre.

V. GRUMEL.

GRECU (VASILE), *Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu învatsatura a diaconului Coresi din 1581. Omiliile patriarhului Ioan XIV Caleca (1334-1347). Academia româna, Studi si cercetari XXXV*. Bucarest. Cartea românească. 1939. In-8° de 167 p., 6 planches hors texte. Prix : 150 lei.

La « *Cartea cu învatsatura* » est un recueil de soixante-sept homélies dominicales traduites du slavon en roumain et éditées par J. Coressios en 1581. Le modèle slavon qu'on n'est pas encore parvenu à identifier n'est qu'un intermédiaire et le professeur V. Grecu vient de découvrir presque tout l'original

byzantin. Des soixante-sept pièces de la compilation, cinquante-trois appartiennent à la collection du patriarche Jean Calécas. L'auteur nous met sous les yeux les résultats de sa trouvaille en publiant in-extenso onze de ces sermons avec une traduction roumaine en regard (les n°s 1-4, 6-10, 13, 21, 49 du *Coisl. CCCLXXXVI*, XIV^e^ s., décrit par Montfaucon, *Bibl. Coisl.*, 402) et en donnant les incipit et desinit des autres, assez au long. Les témoins utilisés pour l'édition sont le *Bucarest. gr. Academ.* 500, XIV^e^-XV^e^ s. et un *Athon. Paul.* XV^e^ s., non décrit jusqu'à présent.

Ce travail obtiendra bon accueil des byzantinistes, toujours heureux de voir venir à la lumière de nouveaux textes; il apportera une contribution plus évidente à la philologie roumaine en éclairant des formes mal expliquées de la *Cartea* et la satisfaction sera complète, si l'on met quelque jour la main sur la version slavonne.

On forcerait la note en accusant M. Grecu de s'abuser sur l'originalité de Jean Calécas puisqu'il s'en défend. On pourrait néanmoins regretter qu'une suscription comme celle du *Coisl.* cité : ὁμιλίαι.... ἐκλεξάμεναι ἀπὸ διαφόρων ou l'allusion de N. Grégoras, *Hist.* XIV, 4, 1, à la mémoire du patriarche n'aient pas excité sa curiosité. Ces deux mentions nous ont fait parcourir à tout hasard les Ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ publiées jadis par S. Eustratiadès, Trieste, 1903, et que la critique a attribuées d'abord à Jean IX patriarche, puis, tout récemment, à Jean Xiphilin. Quel qu'en soit l'auteur, elles sont antérieures à Jean Calécas. Or, les passages littéralement communs aux deux collections abondent : ce qui ne signifie pas l'originalité de la première en date, on a des preuves du contraire, mais certainement le peu d'originalité de la seconde.

Mais là où le consciencieux éditeur paraît s'être le plus aventureusement engagé, c'est sur le chapitre du platonisme de Jean Calécas, en lui-même et dans ses rapports avec la Renaissance de l'époque des Paléologues. Il avance trois textes pour nous prouver que J. Calécas est « un bon connaisseur de la philosophie de Platon ». Or, le premier, sur la psychologie tripartite, est une des plus fastidieuses redites de la spiritualité byzantine — comptez seulement les περὶ τριμεροῦς τῆς ψυχῆς des catalogues de manuscrits — qu'on trouve aussi dans le « Jean Xiphilin » de tout à l'heure; le second passage sur la purification de l'esprit en vue de la θεωρία τῶν ὄντων appartient à l' a b c de la mystique orientale depuis Evagre; enfin le troisième est déjà dans les Ὁμιλίαι d'Eustratiadès, deux siècles plus tôt. Des clichés de ce genre étaient devenus depuis longtemps d'usage commun même chez des gens à qui Platon ne disait rien de précis. On devra donc chercher d'autres arguments pour voir dans notre patriarche un platonicien : faut-il encore rappeler que, d'après Grégoras, *l. cit.*, il n'avait qu'effleuré les Lettres grecques. Puisque nous sommes au paragraphe des desiderata, notons aussi que, p. 11, il ne faut pas chercher de mystères dans le « scythe », mais se souvenir seulement de *Coloss. III*, 11.

Ces griefs d'interprétation ne touchent pas au fond de la découverte du professeur Grecu et c'est de celle-ci que lui vient un mérite que nous soulignons avec la plus grande sympathie.

J. Gouillard.

Università cattolica del Sacro Cuore. *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (Pubblicazioni dell' Univ. del S. C., serie V : Scienze storiche, XVI). Milano, Società « Vita et Pensiero », 1937. In-8° de VIII-483 p. avec un portrait et huit reproductions hors texte. Prix : 50 lires.

Professeur à l'Université de Catane d'abord, au *Sacro Cuore* de Milan ensuite, le P. Ubaldi S. S. (1872-1934) s'est dépensé, toute sa carrière, à susciter en Italie un retour à l'étude de la littérature grecque chrétienne. Divers essais de bonne venue avaient prouvé en lui un philologue classique sérieux. Mais son penchant le portait à l'antiquité chrétienne. Il eût pu produire davantage, mais, plus maître qu'auteur, il s'est attaché à former des disciples plutôt qu'à écrire des livres. Il laisse à l'école qu'il a formée de payer la rançon de ce désintéressement. En tout cas, ses collègues ont rempli le devoir le plus naturel en dédiant à sa mémoire un volume de Mélanges, consacré aux lettres chrétiennes antiques (à deux exceptions près : la présentation bio-bibliographique de P. Ubaldi par C. Cessi et les notes virgiliennes de G. Funaioli : *Ille ego qui quondam...*).

Tout n'est pas de la même veine dans le recueil. Mais il n'y manque pas d'études soignées et intéressantes : l'excellente investigation de C. Silva Tarouca par exemple : *Originale o Registro ? La tradizione manoscritta del Tomus Leonis* qui se termine sur cette conclusion : « di tutta la tradizione manoscritta del tomus non si ha che una fonte comune : il Registro » ; et aussi des pages comme celles-ci : *Rufin als Übersetzer* de H. Hoppe, *Sant' Agostino giudice. Contributo alla storia dell' Episcopalis audientia* de A. Pugliese, *Analisi ritmica delle formole del « Liber Diurnus »* de F. di Capua etc...

Il y a bien autre chose à glaner dans le reste, qu'on soit philologue, patrologue, hagiographe ou archéologue. Epinglons quelques rubriques pour chacune de ces spécialités.

Pour la philologie : G. Castellino, *Struttura letteraria del magnificat;* G. Ghedini, *La lingua dei Vangeli apocrifi greci;* A. Vaccari, *La grecità di S. Cirillo d'Alessandria*; G. B. Pighi, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo*; les notes critiques de A. Puech sur *Le Pasteur* d'Hermas, de S. Colombo sur Prudence, de L. Castiglioni sur Tertullien, de A. G. Amatucci sur Venance Fortunat.

Pour la patrologie : S. Lösch : *Der Brief des Clemens Romanus;* G. Botti, *Il fattore personal nel λόγος πρὸς Ἕλληνας di Taziano* ; E. Rapisarda, *Cenni su Teofilo d'Antiochia*; deux articles sur la formation littéraire de Méthod'Olympe : *La tecnica dialogica* par G. Lazzati, *L'influenza di Platone* par

M. Margheritis; sur J. Chrysostome : *Le due omilie sul martire S. Romano* de A. Bartolozzi concluant à l'inauthenticité de la seconde homélie; *G. Crisostomo commentatore di S. Paolo* par A. Merzagora. Pour l'histoire de l'Eglise : les *Noterelle* de C. Cecchelli *sul Cristianesimo africano* et *La società romana nel 5° secolo nella requisitoria di Salviano* par E. Bordone.

Relevons enfin dans l'ordre de l'archéologie chrétienne orientale : *La Domus Ecclesiae cristiana del III secolo a Dura Europos* par G. P. Kirsch; dans celui de l'hagiographie : *La Passion de Sainte Anastasie la Romaine* (texte latin inédit) de H. Delehaye et *Una Passio* (texte latin du cod. *novar. XXVI*, XIV° s.) *di s. Dorotea* de C. Castiglioni.

J. Gouillard.

Caspar (Erich), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zu Höhe der Weltherrschaft. II Band. Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933. In-8° de XIV-826 p.

Il faut lire et relire un volume comme celui-ci pour sentir le vide laissé dans le monde des historiens par la mort d'E. Caspar. On y reconnaît d'emblée l'information universelle et sûre, le don de composer les ensembles et de les éclairer par les faits les plus significatifs, la netteté de la conception et de l'expression, enfin, la magnifique impartialité qui recommandaient le tome I et qui font de l'un et de l'autre un des plus solides monuments inspirés par l'histoire de « l'idée papale ».

L'auteur nous avait décrit les fastes de la papauté jusqu'à saint Léon. Le décor change maintenant. L'unité romaine se dissocie sous la poussée des peuples germaniques qui lui substitueront une multiplicité d'entités nationales. L'heure n'est pas venue pour celles-ci d'offrir à la papauté des orientations nouvelles. Il faut attendre quelques siècles pour voir s'engager la grande querelle des investitures qui sortira de ces facteurs nouveaux et s'achèvera par l'apogée de la domination papale. Pour le moment, le jeu se fait entre Rome et Byzance.

La continuité de l'« idée papale » ne va pas cesser de s'affirmer, mais elle sera presque sans cesse contrariée sur le plan de la réalité par le pouvoir impérial. Intransigeance de Gélase ou douceur de Grégoire I : rien n'y fera. L'enjeu est plier ou rompre. Tout finira par la rupture.

E. Caspar brosse en grandes fresques chacun des épisodes de cette compétition séculaire du spirituel et du politique.

C'est d'abord l'Hénotique, la consécration d'un césaropapisme dont on n'a pas encore d'exemple, et le schisme acacien. Un grand pape est là pour faire face : Gélase, défenseur de la Tradition contre les revisions arbitraires, docteur des deux pouvoirs.

L'éphémère puissance des Goths va laisser au Saint-Siège, quelque temps, plus de liberté par rapport à Byzance. Ce n'est qu'une accalmie, loin d'être absolue. Et voici venir Justinien pour qui Rome ne doit plus faire figure

dans l'Eglise d'Empire que de patriarcat d'Occident. Il est sûr qu'à de telles prétentions Vigile est un fragile obstacle.

Le pontificat de Grégoire le Grand, absorbé par d'autres difficultés, sera plus serein. L'avenir reste chargé. Le pape moine le sait bien. Quelle que soit l'erreur historique qu'il commette sur le titre de patriarche œcuménique, il saisit tous les abus dont il peut devenir le prétexte. Caspar trahit une particulière sympathie pour le personnage. Il ne lui a pas consacré moins de deux cents pages attachantes et fines qui sont à lire de bout en bout. Sans doute « Grégoire comparé aux figures sévères et absolues d'Innocent I et Gélase I avant lui, de Grégoire VII et d'Innocent III après lui ne joue-t-il aucun rôle dans l'histoire de l'idée papale... C'est avec raison qu'on a appelé Gélase, et non pas lui, le plus grand pape entre Léon et Nicolas I^er^. Mais s'il s'agit de la grandeur du caractère chrétien, la palme lui revient » (514).

Après Grégoire, l'affaire du monothélisme va devenir entre Rome et Constantinople une source de nouvelles discordes, closes par la courte paix de 681.

Les provinces grecques restées du ressort romain ont été rattachées au patriarcat oriental par la puissance de Léon III. « Cela signifiait pour la papauté la destruction définitive du monde dans lequel elle avait opéré sa première ascension. C'était une amputation douloureuse qui séparait l'Église romaine de sa vaste juridiction méditerranéenne et de sa base économique.

Mais l'Église romaine n'était pas, comme le patriarcat d'Orient, bornée au domaine de l'Empire et condamnée à s'étioler avec lui. Déjà Grégoire lui indique une voie au delà des frontières impériales dans le nouveau monde des Germains. Ce qu'il avait vu prophétiquement... était devenu dans l'intervalle une grandeur qui recélait d'infinies possibilités » (668).

C'est ce qu'annonce le dernier chapitre de notre volume, malheureusement le dernier d'une œuvre qu'on eût tant désiré voir achevée.

Telle qu'elle est, elle restera l'un des plus beaux témoignages qu'on puisse rendre à une grande « idée » qui a mené et mène encore une grande partie du monde. Le témoignage est d'autant plus recevable qu'il n'a voulu être que de l'histoire et qu'il y a réussi pleinement.

J. GOUILLARD.

DEMANGEL (R.) et MAMBOURY (E.), *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*, in-4°, II-171 pages, 212 figures, 14 planches. **Paris, de Boccard, 1939. Prix : 250 fr.**

Depuis longtemps on attendait cette publication avec une vive impatience à cause de l'importance des fouilles que le Corps d'occupation français avait faites de 1921 à 1923 dans la partie orientale de la Pointe du Sérail, au quartier des Manganes (auj. Gülhane). Cette région n'avait jamais été explorée avec soin à cause de l'impossibilité où l'on fut longtemps de pénétrer dans la résidence des sultans. C'est à peine si la construction de la voie ferrée en 1871 avait permis de faire des constatations sommaires que Paspati a consi-

gnées pour la postérité. Avec le régime jeune-turc l'endroit fut occupé par des entrepôts militaires tout aussi inaccessibles.

Depuis quinze ans on savait cependant en gros le résultat des fouilles puisque de nombreuses personnes avaient été admises à les visiter. Plusieurs auteurs avaient même utilisé les découvertes pour des publications, avec ou sans l'autorisation de ceux qui avaient travaillé à dégager les monuments. C'est pourquoi on désirait d'autant plus connaître l'étude que M. Demangel, l'auteur principal des fouilles, préparait minutieusement depuis de longues années. Il n'a pas dépendu de lui que la publication n'ait point paru plus tôt. Elle sera saluée avec reconnaissance par tous ceux qui s'intéressent au passé de Byzance, car c'est tout un quartier de la vieille ville et l'un des plus intéressants qui renaît à la lumière. On savait en effet qu'il possédait jadis l'arsenal et le palais des Manganes, sans compter une demi-douzaine au moins de monastères : Saint-Georges des Manganes, le Sauveur Philanthrope, la Panachrantos, la Pantanassé, l'Hodighitria, les deux Saints-Lazare, etc.)

Le présent volume est dû à la collaboration de deux auteurs. M. R. Demangel, directeur de l'École française d'Athènes, qui a dirigé les fouilles en 1923 et opéré des vérifications en 1933, a rédigé le texte. M. E. Mamboury, qui fut presque constamment sur place, a pris toutes les mesures et exécuté tous les plans. L'étude proprement dite du quartier des Manganes comprend six chapitres. Le premier retrace l'historique des fouilles, qui ont été interrompues plusieurs fois à la suite d'incidents politiques. Elles n'ont malheureusement pas pu être menées au terme désiré. On n'a dégagé qu'une partie des monuments qui gisaient sous les baraquements militaires et les jardins potagers. Elles ont commencé fortuitement, puisque c'est la préoccupation de trouver des caves fraîches pour conserver les stocks de vin de l'Intendance française qui mit sur la voie des recherches archéologiques par la découverte de vastes souterrains. Tout de suite l'état-major du Corps d'occupation s'est intéressé à ces fouilles, comme avait fait l'armée des Dardanelles pour les ruines d'Eléonte, comme tant d'officiers ont fait ailleurs, dans l'Afrique du Nord et en Indo-Chine.

Cinq sortes de monuments ont été soigneusement examinés : l'arsenal des Manganes (chapitre II), l'église et le monastère de Saint-Georges des Manganes (chapitre III), le palais des Manganes (chapitre IV), le monastère et l'hagiasma du Saint-Sauveur (chapitre V) et, dans le chapitre VI qui étudie le quartier méridional de la première région, la piscine découverte dans les jardins et dite baptistère de l'Hodighitria. A la suite on trouve deux appendices, consacrés, le premier, aux objets provenant des fouilles de Gülhane, le second, au splendide bas-relief de la Vierge orante découvert au cours des travaux et que l'on peut admirer au Musée archéologique d'Istanbul. L'ouvrage se termine par la table des figures et celle des planches.

Le chapitre consacré à l'arsenal des Manganes étudie à peu près uniquement le rempart maritime situé tout près de là, car aucune fouille n'a été

pratiquée dans les jardins maraîchers qui recouvrent ses ruines, si tant est qu'il en reste encore. De l'église et du monastère Saint-Georges on ne trouve plus que les vastes substructions, qui ont été fortement entamées à l'est par l'établissement de la voie ferrée. Toutefois ces substructions ont permis de déterminer le plan de l'église et d'une partie au moins du couvent. Ces deux édifices religieux sont l'œuvre de Constantin Monomaque (1042-1054), qui dépensa des sommes considérables pour leur donner l'aspect vraiment grandiose que décrivent chroniqueurs, pèlerins et voyageurs. On n'a malheureusement pu fouiller à l'ouest des ruines du palais à cause des baraquements militaires et des jardins potagers. Entre les substructions du monastère et celles du palais on en rencontre d'autres que l'on a appelées « voûtes de la Vierge » parce que c'est là que l'on a trouvé le bas-relief de la Vierge orante. M. Demangel se demande si ces vestiges ne sont pas ceux de quelque monastère, de la Panachrantos ou de la Pantanassé énumérés par les pèlerins russes. Il pencherait plutôt à y voir le couvent restauré de la Kékharitoméné (p. 37, 67). A notre avis, cette hypothèse est insoutenable. La Kékharitoméné ne saurait trouver place dans le quartier des Manganes. Elle s'élevait non loin de la porte d'Andrinople, tout auprès du monastère du Christ Philanthrope. Tous deux devaient leur existence à l'impératrice Irène Ducas, femme d'Alexis I[er] Comnène, au début du XII[e] siècle. Le typicon commun de ces deux maisons religieuses est connu et édité depuis longtemps. Comme on sait par les pèlerins russes qu'un second monastère du Christ Philanthrope se trouvait le long des remparts au quartier des Manganes, c'est à celui-ci que l'on a attribué pendant longtemps tous les textes concernant le premier. Maintes preuves ont été données de cette confusion, par M. del Medico, par le R. P. Laurent et par nous-même. Cependant elles ne semblent pas avoir convaincu M. Demangel qui s'efforce visiblement de concilier les deux opinions en disant que le Philanthrope et la Kékharitoméné voisins de la porte d'Andrinople, ayant souffert de l'occupation latine, avaient été reconstruits au quartier des Manganes (p. 67). Il ne saurait être question de dédoublement ni de reconstruction sur un autre emplacement. En voici quelques raisons. Le Philanthrope d'Irène Ducas était un monastère d'hommes et celui des Manganes un couvent de femmes, au dire du diacre Zosime (*Itinéraires russes en Orient*, trad. Mme B. de Khitrowo, p. 202). Les deux monastères du Philanthrope et de la Kékaritoméné voisins de la porte d'Andrinople existaient encore en 1420, comme on le voit par le témoignage du même diacre Zosime (*Itinéraires russes*, p. 204), donc à une époque où le Philanthrope des Manganes était encore debout. Au cours de la démonstration qu'il présente à l'appui de sa thèse, M. Demangel se livre à des observations qui ne paraissent pas justifiées. P. 58, le passage d'Antoine de Novgorod relatif au monastère du Philanthrope (*Itinéraires russes*, p. 102) ne peut s'entendre que du Philanthrope d'Irène Ducas. Antoine parle de ce couvent après avoir dit ce qu'il a remarqué à l'église des Saints-Apôtres et au monastère de Calojean (qui doit être le Pantocrator). S'il fait allusion à l'Hodighitria, c'est pour signaler que la tête de

saint Spiridon est vénérée aux Saints-Apôtres, mais que sa main et le reste de ses reliques se trouvent à l'Hodighitria, dont il ne dit rien ailleurs. Comme il a parlé précédemment de Saint-Georges des Manganes (p. 100), il serait bien étonnant qu'il eût renvoyé la mention du Philanthrope voisin du rempart maritime aussi loin dans son récit; on ne voit nulle part qu'il revienne sur le quartier des Manganes. A propos de la note 3 de la page 58, l'église Saint-Nicolas qui avoisinait le Philanthrope et la Kékharitoméné d'Irène Ducas ne saurait se confondre avec celle qui était près de Saint-Georges des Manganes. Elle est assez connue. Le typicon d'Irène Ducas dit que c'était un couvent féminin et le scribe Alexandre le vit encore en 1393 (*Itinéraires russes*, p. 163). Saint Nicolas y opéra des miracles dont deux nous sont rapportés (Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. I, p. 363, 365-367). Dans le récit du premier l'église est dite voisine de la Kékharitoméné, et dans le second, proche du Prodrome de Pétra. P. 59 nous ne pensons pas que le témoignage du diacre Zosime prête à confusion. Il parle en premier lieu du monastère féminin Philanthropos situé près de Sainte-Sophie et sous lequel se trouvait une eau miraculeuse (*Itinéraires russes*, p. 202); il énumère ensuite deux couvents situés dans le même quartier : la Pantanassé et Saint-Georges des Manganes. Plus loin, après avoir indiqué les reliques conservées aux Saints-Apôtres, parlé du « grand couvent Pantocrator » et du « couvent Apolikaptia » (Christ Acataliptos ?), il passe aux monastères du Philanthrope et de la Sékharitoménite (*sic*) et enfin aux Blachernes; il indique les sanctuaires qu'il trouve sur son chemin et parmi eux les deux monastères fondés par Irène Ducas. Il n'y a donc pas lieu de supposer que la phrase concernant la Kékharitoméné ait pu être déplacée, comme l'insinue M. Demangel (p. 59, n. 7). Si les reliques de sainte Anne sont vénérées à Saint-Georges des Manganes vers 1350 au témoignage d'Etienne de Novgorod (*Itinéraires russes*, p. 119; *Le quartier des Manganes*, p. 59, n. 9), c'est que l'église de la sainte dans le quartier du Deutéron avait cessé d'exister, si tant est que ses reliques y aient jamais été, car aucun document ne le dit. D'ailleurs, de quelle sainte Anne s'agit-il dans le récit d'Etienne de Novgorod ? En 1200, Antoine de Novgorod signale « loin de là (église des Saints-Côme et Damien au Cosmidion), vers la mer (sans doute la Corne d'Or) sont les reliques de sainte Anne la vierge... » (*Itinéraires russes*, p. 100). Il n'y a pas lieu de s'étonner que le περιορισμός des monastères du Christ Philanthrope et de la Kékharitoméné indiqué par le typicon d'Irène Ducas ne fasse aucune allusion au voisinage de la mer (p. 59, n. 10), puisqu'il ne s'agit pas du quartier des Manganes mais de celui de Pétra. Enfin le témoignage du pèlerin anonyme russe qui visita Constantinople dans le deuxième quart du XV^{e} siècle ne prête à aucune confusion (p. 60 et *ibid.*, n. 1). En effet il signale d'abord une église du Saint-Sauveur située près de la porte méridionale de Sainte-Sophie et il dit qu'un empereur infidèle voulut détruire l'image que l'on vénère suspendue à la muraille occidentale de cette église (*Itinéraires russes*, p. 228), ce qui est une allusion certaine au Christ de la Chalcé et à la petite émeute féminine que causa la tentative faite pour briser cette image

sous Léon III l'Isaurien (19 janvier 729). Plus loin il parle d'une *image* du Sauveur qui est vénérée dans un couvent de femmes situé au-dessus de l'Hodighitria (p. 230). Enfin il décrit l'église proprement dite du Sauveur, qui ne peut être que le Christ Philanthrope, comme le pense M. Demangel (p. 60).

Nous avouons que la longue démonstration de l'auteur pour prouver que la vasque si intéressante qu'il a exhumée dans les jardins de Gülhane est le baptistère de l'Hodighitria (p. 81-103) ne semble pas décisive. Il eût fallu trouver tout auprès de ce monument les restes de l'église elle-même, ce qui n'a pas été fait. L'édifice pouvait bien n'être que le bain d'un riche particulier, comme l'avait déjà avancé M. Schneider. Les fouilles pratiquées récemment sur l'emplacement de la prison centrale d'Istanbul auraient permis de découvrir près de l'église Sainte-Euphémie de l'hippodrome un bain de même nature. Le site exact de l'Hodighitria ne pourra être déterminé de façon certaine qu'à la suite de fouilles méthodiques dans toute la partie méridionale non encore explorée du quartier des Manganes. C'est pourquoi il est à souhaiter que l'on décide de constituer à Gülhane une région archéologique, comme on a fait pour l'emplacement du Palais Sacré. Toutes les ruines pourraient ainsi être dégagées, ce qui permettrait une étude minutieuse. L'intérêt des fouilles françaises suffirait déjà à y attirer des visiteurs. Il est actuellement impossible de pénétrer dans cette région à cause des dépôts militaires. A l'automne de 1938 nous nous sommes heurté aux sentinelles qui les gardent.

Nos remarques ne visent en somme que des détails de topographie et l'explication de certains textes. Elles n'amoindrissent pas la valeur d'une étude consciencieuse des monuments et de l'utilisation des renseignements que les documents écrits donnent à leur sujet. Les plans et les dessins de M. E. Mamboury sont d'une netteté parfaite. Les photographies qu'on a eu la bonne idée d'ajouter complètement utilement l'information, en sorte que le quartier des Manganes est désormais connu du public lettré, bien qu'il ne puisse le visiter. La publication de MM. R. Demangel et E. Mamboury est donc une œuvre de haute valeur scientifique qui vient enrichir la bibliothèque consacrée à la topographie de Constantinople byzantine.

R. Janin.

Biondi (B.). *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*. in-8°, 190 p., Soc. « Vita e Pensiero », Milan, 1936. Prix : 15 lires.

L'empereur Justinien est peut-être le plus connu des souverains byzantins, parce que les documents qui le concernent sont très nombreux et que ses œuvres nous sont parvenues. Il a d'ailleurs été l'objet de multiples études. M. Biondi considère en lui surtout le catholique et il lui donne le titre de prince et de législateur catholique. Il est certain que Constantin et ses successeurs, tout en se disant chrétiens, restèrent fidèles à la législation de la Rome païenne sauf sur certains points qu'il avait nécessairement fallu modifier pour les mettre en harmonie avec les nouvelles croyances. Aucun cependant n'entreprit une refonte

radicale de la législation. Ce fut l'honneur de Justinien. Le travail qu'il fit exécuter par ses juristes modifia profondément les lois héritées de Rome et essaya de faire passer dans les mœurs publiques la morale chrétienne. Il y a cependant quelques réserves à faire, en particulier en ce qui concerne le divorce, bien que les lois justiniennes relatives à cet abus marquent un progrès certain. Pour M. Biondi, Justinien fut toujours fidèle au catholicisme et un enfant soumis de l'Église. L'histoire de ce règne demande plus de nuance dans l'éloge. En effet c'est surtout avec Justinien que fut en quelque sorte consacrée officiellement l'idée toute païenne de l'omnipotence divine de l'Etat incarné dans le souverain, d'où est sorti le césaropapisme si funeste à l'Eglise. Justinien ne donna pas constamment l'exemple de la soumission parfaite aux directives des papes et chercha plusieurs fois à leur imposer sa volonté. Ses interventions dans les querelles dogmatiques ne furent pas toujours heureuses ni ses conceptions théologiques exemptes d'erreur. Ce sont des ombres au tableau. L'auteur ne les nie pas, mais il ne les met peut-être pas suffisamment en évidence, ce qui les dissimule quelque peu aux yeux du lecteur. Les principaux chapitres de son étude sont consacrés aux fondements et aux sources de la législation ecclésiastique de Justinien, à ses lois et canons, à l'unité de l'Eglise qui fut en effet une de ses grandes préoccupations et le poussa parfois trop loin dans la voie des accommodements avec l'hérésie, à la primauté de Pierre et des papes qu'il souligna dans sa législation, aux relations de l'empereur avec le siège de Rome et enfin à la fameuse querelle des Trois Chapitres qui troubla l'Orient et faillit le brouiller avec l'Occident.

R. Janin.

Iorga (N.), *Textes post-byzantins. I. Chronique de Constantin Maurocordato et de son fils Alexandre. II. Lettres des patriarches d'Antioche aux princes roumains du XVIII^e siècle*, in-8°, 86 pages. Bucarest, 1939. Sans indication de prix.

Les Maurocordato furent une des familles phanariotes qui gouvernèrent la Moldavie au nom du sultan. Une chronique grecque anonyme raconte les tribulations de deux d'entre eux, Constantin et son fils Alexandre, celui-ci prince de Moldavie jusqu'en 1787. Ce qui ressort de cette chronique c'est la résistance que tous deux opposèrent aux sollicitations plus ou moins ouvertes que leur firent les Russes de favoriser leur politique. Constantin dut se retirer devant les armées moscovites et il mourut à Galatz de ses blessures. Cette fidélité valut à la famille une véritable déchéance mais aussi la protection du grand vizir. Alexandre fut à son tour investi de la principauté de Moldavie. Les Russes lui firent les plus magnifiques promesses s'il voulait seulement « ne pas voir et ne pas entendre ». Il refusa avec dignité et se retrancha constamment derrière la fidélité que les siens n'avaient cessé de témoigner au sultan. L'agent de l'Autriche vint au secours des Russes, mais il le repoussa avec hauteur. Alors les deux gouvernements le dénoncèrent au sultan comme un mauvais administrateur et il fut destitué.

M. N. Iorga a reproduit, avec une introduction et une traduction roumaine, cette chronique qui était encore manuscrite. A la suite il a ajouté le texte grec et la traduction roumaine de 26 lettres du patriarche Sylvestre d'Antioche à des princes roumains; elles vont de 1749 à 1783. Elles ne contiennent que très peu de renseignements de valeur.

R. Janin.

Nahlé (J.) Προσόμοια εἱρμολογικὰ κατ' ἦχον, in-8°, 48 pages. Monastère de Saint-Sauveur. Sidon, 1939. Prix : 2 shellings.

Les προσόμοια sont des chants-types de l'Église grecque. Le R. P. Joseph Nahlé a eu la bonne idée d'en réunir un certain nombre de chacun des huit tons (une soixantaine en tout) pour en donner une idée exacte. Cet ouvrage ne s'adresse malheureusement qu'à ceux qui connaissent la notation byzantine.

R. Janin.

Strzygowski (Josef), *L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution d'après les découvertes de Vogüé et l'expédition de Princeton. La façade de Mschatta et le calice d'Antioche. Étude préliminaire de G. Millet.* Paris, de Boccard, 1939. In-4° de LII-215 p., 24 pl., 117 fig.

Par une formulation et une application également hardies de la méthode comparative, M. Strzygowski a équipé l'histoire de l'art d'instruments nouveaux et puissants. En résolvant en faveur de l'Orient le dilemne : *Orient oder Rom*, il a imposé à l'examen un monde longtemps négligé au nom du préjugé méditerranéen. Que sa vision comporte des postulats ou des prolongements préhistoriques discutables, assez le lui ont reproché pour qu'on ne doive pas y revenir; elle a été trop féconde, dans l'ensemble, pour ne pas nous faire souligner, dans l'étude préliminaire placée en tête de ce volume par M. Millet, l'acquittement d'une dette commune envers M. Strzygowski. Cette étude est un modèle de critique « plastique », coulée sur l'objet pour embrasser toutes ses nuances. Nous ne connaissons pas de meilleure et de plus claire initiation à l'œuvre difficile du Maître. Elle serait pleinement à sa place dans un volume séparé. Elle n'était cependant pas moins opportune ici, dans *L'ancien art chrétien de Syrie*, qui met en jeu toutes les thèses cardinales de l'auteur et leur vocabulaire technique forgé pour elles.

L'aire d'investigation de M. Strzygowski n'est pas découpée sur les frontières géographiques de la Syrie côtière. « Le principal foyer syrien, à l'époque chrétienne, n'est pas du tout la Syrie elle-même, c'est la Mésopotamie du Nord, c'est le triangle de villes qui atteint, plus loin, avec Antioche, la Méditerranée, avec Arbèles, la Perse, et fait ainsi pénétrer d'un côté l'hellénisme en Asie, de l'autre la Perse en Europe » (6-7). Par ses côtes, la Syrie ouvre sur l'hellénisme que les Séleucides porteront au centre de l'Asie; par son arrière-plan montagneux, elle est tournée vers le désert d'où lui viendra

une contre-poussée artistique populaire, iranienne et nordique, qui, d'abord comprimée, finira par avoir le dessus.

Ainsi placée, dépourvue de toute force permanente physique, ethnique, politique, la Syrie ne sera jamais génératrice de « valeurs » autochtones. Elle ne pourra être qu'un théâtre de combinaisons et la médiatrice entre l'Occident et l'Orient. Son intérêt consiste à nous offrir « les divers aspects de l'art à l'époque chrétienne, dans toutes les contrées où il s'est formé, à l'est et à l'ouest, au nord et au sud » (11) et particulièrement de nous permettre « de remonter vers l'est », de nous donner transcrit en matériaux durables ce qui a péri des architectures et des décors de brique crue iraniens. De ce processus de reconstitution, deux monuments nous donnent la clé : la façade de Mschatta, placée à l'époque parthique, et le calice d'Antioche, rapproché des origines chrétiennes pour des raisons moins convaincantes, du reste.

M. Strzygowski détermine d'abord le « caractère que l'art chrétien a reçu en Syrie » (38), en analysant ses « valeurs » : motifs, forme et fond. Il élucidera ensuite le jeu et la direction des forces qui ont présidé au mouvement de ces valeurs.

L'art syrien n'offre pas de *motifs* indigènes. Les édifices du Hauran, apparemment les plus originaux, avec leurs arcs transversaux disposés en travées et portant de fausses voûtes renvoient à une architecture nordique en bois. L'arc, symbole de sainteté, est un motif iranien provenant des temples du feu, en briques sèches. Le bandeau profilé est tributaire de structures analogues. La décoration, par sa technique autant que par ses sujets, rappelle l'Iran. Elle rappelle l'ornementation de ses briques crues : le calice d'Antioche qui pose un travail ajouré sur une surface lisse répète les contrastes encore obtenus de nos jours en Transoxiane avec des inscriptions d'argile appliquées en haut relief sur fond uni. Point d'ombre portée ni de dégradés, mais des oppositions de blancs et de noirs. On en dirait autant de la façade de Mschatta. Cette décoration, dans sa pureté, ignore la figure humaine qui répugne aux nordiques et aux nomades orientaux. Elle préfère les symboles végétaux : rinceau de vigne, pomme de pin, grenade, tous emblèmes du *hravenah* mazdéen, la splendeur divine dans la nature. Voyez encore la façade, le calice, les piliers d'Acre, la chaire d'Antioche. Il faudra la « puissance », les écoles théologiques araméennes pour imposer l'image, la figure humaine, sans pourtant obtenir le réalisme de l'art hellénique. Ce sera la victoire de l'Église-puissance sur les communautés, du pouvoir sur l'« allégresse de la foi » (118).

Seule, la *forme* qui refond ces motifs dans de nouveaux ensembles est syrienne. « Dans l'architecture syrienne, les motifs particuliers de constructions étant empruntés principalement, les uns à l'architecture à supports, hellénistique, les autres à la construction en murs et voûtes des régions à briques de l'Orient, il s'ensuit naturellement que sur ce sol, on voit, dans la forme, ces motifs, étrangers l'un à l'autre, se pénétrer de bien des manières et, par une adaptation réciproque, donner lieu à des transformations ou à des

créations nouvelles » (98). Tout est compromis, compromis entre la basilique en longueur et la basilique en largeur, entre la basilique et la coupole par toute sorte d'édifices rayonnants; c'est l'arc qui se substitue à l'architrave sur les colonnades, l'abside qui s'enfonce dans la masse de l'ensemble. La décoration compose de son côté l'hellénisme avec l'Orient, le modelé hellénistique et les surfaces plates orientales à Mschatta, sur le codex de Rabula, etc. Le procédé se retrouve de même dans les arts mineurs.

Ces motifs et cette forme opposent deux modes de pensée essentiellement différents de *fond* : la foi nordique et orientale avec son symbolisme ornemental mazdéen, la puissance des grands empires qui règne par l'image. La dislocation des puissances libérera, aux premiers siècles chrétiens, l'esprit mazdéen. Le premier art des communautés qui s'étendent beaucoup plus rapidement en Orient qu'en Occident (à cause de la tolérance religieuse) en sera imprégné. L'iconographie araméenne, on l'a dit, prendra sa revanche. La façade de Mschatta est le type pur du sentiment mazdéen. Le calice d'Antioche tiendrait de celui-ci par son rinceau. Il appartiendrait par ses personnages au courant araméen.

A l'*évolution* d'expliquer ces valeurs. M. Strzygowski la présente sous trois aspects : « forces permanentes », « puissances » et « mouvement ». De *forces permanentes*, nous savons qu'il n'en est pas dans le pays. De *puissances*, il y eut surtout l'empire séleucide qui combina profondément l'hellénistique et l'iranien dans le rayonnement non d'Antioche mais de Séleucie. De cet art disparu, l'auteur s'efforce de reconstituer les productions (par la colonnade d'Hamida, le palais de Hatra). Après la dissociation de l'empire séleucide, l'Orient et Rome vont se disputer l'influence, au bénéfice du reste de l'Orient et des Araméens (iconographie de la puissance). Enfin le véhicule de cette évolution fut le *trafic* entre Rome et l'Orient par Antioche et Pétra, la ville des caravanes. A cette situation, la Syrie devra sa vocation. Elle donnera à l'Occident « ce produit du nord et de l'est de l'Orient qu'est le Moyen Age » (155).

Une œuvre puissante, comme la présente, est plus homogène par son esprit que par la valeur de ses matériaux, c'est incontestable. Beaucoup de positions laissent un peu songeur, même en négligeant le poème nordique ou celui du mazdéisme chrétien. La datation du calice d'Antioche (à la fraîcheur de l'âge mazdéen) manque de garanties, la généralisation de la valeur sacrée de l'arc est audacieuse... Ces écarts sont inévitables pour une méthode à prédominance comparative. Ils ne ruinent pas toutes les perspectives. Nous n'oserions pas accuser l'auteur d'avoir ignoré les fouilles heureuses de la décade qui a précédé 1936, celles de la synagogue et du baptistère de Doura par exemple qui importaient beaucoup au système iconographique de l'auteur. Mais le travail fut remis pour l'édition dès 1928. Les longs atermoiements nous ont du moins valu une traduction qui a toute la saveur d'un original et c'est une fortune pour la première œuvre fondamentale de M. Strzygowski qui s'adresse au public de langue française.

M. Strzygowski est incomparable quand il s'agit de dégager une « valeur », d'opposer des manières comme celles de l'Orient et de l'hellénisme, de nous décrire le jeu des forces qui firent de l'art syrien un art à la fois subalterne et d'une importance capitale pour l'Occident... Ajoutez à cela un souffle épique qui ne se dément pas, sauf peut-être dans la polémique (je pense aux « archéologues romains » trop vertement traités).

Bref, on retrouvera d'un bout à l'autre, le « haut idéalisme et la puissante imagination scientifique » qui font, au dire de M. Millet, toute la séduction de l'œuvre de Strzygowski.

J. Gouillard.

Pontificium Institutum Utriusque Iuris, *Acta Congressus Iuridici internationalis VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis. Romae 12-17 novembris 1934*. Romae, 4, Piazza S. Giovanni, 1935-1937. Cinq volumes in-8° de 516, 591, 475, 544, 582 p. avec plusieurs hors-texte. Chaque vol. : 50 lires.

Nul institut n'était plus qualifié que « L'Apollinaire » pour convoquer un congrès international *utriusque iuris* (nov. 1934) sous le double signe du septième centenaire des Décrétales (1234) et du quatorzième du Code de Justinien. Rien d'étonnant que l'appel ait été partout entendu, à preuve ces cinq volumes compacts de communications (pas moins de cent-vingt) dont quelques-unes, avouons-le, contreviennent, par leur longueur, à la discipline théorique de ces sortes d'assises.

Les matières ont été distribuées autour de quelques sujets majeurs. Usager et acheteur trouveront l'idée pratique.

Le Droit romain se voit adjuger deux tomes (I et II), l'un sur le Codex lui-même, l'autre sur ses rapports avec la législation ou l'esprit chrétien. Dans le premier, on remarquera, sur le travail de compilation, B. Kuebler, *Die Gehilfen Justinians bei der Kodification* (surtout Tribonien); F. Schulz, *Umarbeitungen justinianischer Gesetze bei ihrer Aufnahme in den Codex Iustinianus von 534* et O. Gradenwitz, *Selbstinterpolationen* (complète par d'autres cas littéraires la contribution précédente). *L'originalité du Code de Justinien*, notamment ses traits romano-byzantins, est analysée par le regretté P. Collinet. D'autres problèmes sont traités, qui touchent directement le régime religieux, *Professio religiosa causa divortii in Iure Iustiniani* de A. Tabera; *Iustinianus et vita monachica* de T. Schäfer dont la bibliographie s'arrête à 1913 et ignore une étude de l'importance de celle de B. Granic, *Byz. Zeitschr.*, 1929-1930; B. Biondi, *Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano* et G. Balan, *Leges Justiniani de haereticis* (deux rapports à tendance très laudative). Ajoutons encore l'étude de V. Busek sur le *for ecclésiastique en matière criminelle* dans l'empire romain jusqu'à Justinien et celle de F. Bossowski, concernant *l'influence de l'usage de l'audientia episcopalis sur le Droit romain*.

L'action du christianisme sur ce dernier, la pénétration du Code de Justinien dans les collections canoniques ou civiles occidentales, ses rémanences dans certains milieux, son interprétation, etc. ont fourni la matière du tome II. A signaler les notes de G. Cavigioli sur les *traces du Droit romain dans les Épîtres paulinienes*, de F. G. Lardone sur *le Droit romain et les conciles* (jusqu'à celui d'Elvire, 306), de A. Steinwenter qui montre, dans les Actes de la Conférence de Carthage en 411, une *source ecclésiastique du procès civil postclassique*, de H. Insadowski sur *le rôle du christianisme dans l'évolution de la législation romaine sur le mariage*. Rentre plus directement dans les préoccupations de nos lecteurs, Ae. Herman, *Ius Iustinianeum qua ratione conservatum sit in iure ecclesiastico orientali*. L'auteur constate qu'il est plus facile de repérer les normes justiniennes que les influences du *Codex* sur la manière même de penser. Ces influences ne sont pas à surfaire, car l'ecclésiastique byzantin manque le plus souvent du génie juridique. Les remarques de I. Croce sur *L'esenzione dei religiosi nel diritto romano-bizantino* formeront le canevas d'une étude, qui est encore à faire, sur les monastères stavropégiaques; les inédits ne manqueront pas. F. Kozman prouve que les Chrétiens d'Égypte ont gardé jusqu'à nos jours le Droit de Justinien et, dans une mesure plus restreinte, le Coutumier syro-romain. G. Amaduni consacre un examen à l'influence du *Codex* sur le Droit arménien.

Le volume III consacré aux Décrétales renferme vingt-cinq études de droit comparé ou d'histoire, relatives à ce recueil.

Le tome suivant traite de questions afférentes à la codification respective du droit occidental et du droit oriental. Les professeurs de Droit canon pratique liront avec profit K. Hoffmann sur le *droit de représentation aux supérieurs* dans le Droit ecclésiastique, S. Romani sur l'*ignorantia legis* (longue étude sérieuse et pratique), A. Bertola sur l'*Immunité des clercs*, J. Creusen sur le *Pouvoir dominatif et erreur commune* (le canon 20 doit être étendu au pouvoir dominatif). Pour le droit oriental deux contributions seulement : L. card. Sincero, *Istituti di origine orientale derivati nel diritto latino* (il s'agit d'archidiaconatus, presbyterium, stavropegia; pour la première institution doit-on être aussi affirmatif ? L'article correspondant du *Dict. de droit canonique* fournit des éléments qui inclinent à croire que non); le P. A. Coussa apporte d'intéressants détails sur la *codification du Droit oriental* surtout sous le rapport des sources. Pour la manière de procéder dans la codification, le travail de C. Korolewski, *Revue des sciences religieuses*, 1939, reste un des plus suggestifs. Sur le chiffre des *Typica* etitoriques connus, le P. Coussa s'exprime d'une manière assez confuse (p. 524 en note); on soupçonne qu'il ne connaît pas le typicon de Saint-Mamas édité par Mgr Eustratiadès dans *Hellénika*, I, 1928, 245 sq., ni celui du monastère de la Divine-Mère, conservé en slave seulement (V. Grumel, *Regestes*, 841).

Les rapports de l'Église avec les États, à la lumière surtout des concordats récents, forment l'objet du t. V. L'exposé du P. Y. de la Brière, *La renais-*

sance contemporaine du Droit canonique introduit toute une suite d'articles qui illustrent la pénétration du Droit canonique dans différents codes civils européens, voire des cas de suppléance à l'égard du droit civil. Sur ce dernier point, citons R. Kusej, *Das autonome Kirchenrecht als Teil der staatlichen Rechtordnung in Jugoslavien.* Ceux qui s'intéressent à la vie présente des Églises orientales liront A. Odar, *Novissimum ius matrimoniale* (1933) *Ecclesiae Orthodoxae Serbicae et ius matrimoniale Cod. Iur. can. in quonam differant.*

Bref, l'intérêt de ces cinq volumes est si multiple et si riche que personne ne voudra se dispenser de les connaître, qui s'intéresse à l'un *ou* l'autre droit.

J. Gouillard.

Oudenrijn (Marc-Antoine), O. P., *La Vie de saint Za Mika'êl 'Aragawi* traduite de l'éthiopien avec introduction et notes. Fribourg en Suisse, imprimerie Saint-Paul, 1939. In-4° de 84 pages.

On sait que l'Ethiopie fait remonter ses origines monastiques aux « neuf saints romains » (entendez : syriens) qu'on s'accorde maintenant à placer au V-VI^e^ siècle. Za Mika'êl est l'un d'entre eux, le protagoniste du groupe, si l'on en croit son *gadl* (ἀγών de l'hagiographie byzantine). Ce gadl, une production du XV^e^ siècle, en gheez, a été édité deux fois par J. Guidi, en 1895, 1896. Van den Oudenrijn nous donne une traduction française commentée et parfaitement soignée de la deuxième édition : *Vita Za-Mika'êl 'Aragawi*, Rome, 1896. Son travail intéresse l'hagiographie, le folklore, la littérature éthiopienne.

La légende du héros débute par des traits communs à la fameuse légende de saint Alexis. Il s'agit ici d'un fils de roi qui fuit sa fiancée. Il se met à l'école de saint Pachôme. Sa mère, sainte Edna, l'y rejoint. Après un retour au pays, il entraîne huit compagnons en Ethiopie où ils se séparent pour fonder des monastères, chacun de leur côté. Za Mika'êl s'installe à Dabra-Damo (Tigré) et dirige une communauté suivant les normes pachômiennes. Il mène une existence pleine de merveilleux et disparaît mystérieusement.

La valeur historique du factum est naturellement inégale. Les synchronisations sont contradictoires (du IV^e^ au VI^e^ siècle). La liste des biens et privilèges fiscaux de Dabra Damo est un anachronisme attendu. La série des premiers supérieurs est détaillée sans doute pour confirmer la succession. Le câble de Dabra Damo (note 134) a encore au moins un pareil contemporain, le treuil des Météores, en Thessalie, qui ne sert plus qu'aux touristes amis du pittoresque. Le baptême d'eau administré aux postulants (note 135) serait sans doute à rapprocher d'une conception assez répandue en Orient, qui assimile la profession religieuse au baptême.

Quant au point de vue littéraire, le *gadl* de Za Mika'êl relève d'un genre abondamment représenté en Ethiopie. C'est une « biographie écrite, destinée à être lue en guise de sermon le jour de la fête du saint » (26) : d'où le ton per-

sonnel, les exclamations rhétoriques, les doxologies liturgiques intercalaires etc... Autres traits indigènes que les tronçons de prose rimée, l'introduction de strophes, les étymologies populaires etc... Le *kidan* final, cette « promesse divine de bénédictions... pour tous ceux qui honoreront le saint » (16) est un accessoire indispensable du genre. La langue est un ghecz assez pur, presque net d'araméismes et dont les éléments étrangers proviennent d'emprunts très anciens.

La belle tenue typographique du volume appelle les mêmes félicitations que la composition et la présentation du contenu.

J. GOUILLARD.

Œuvres de saint Augustin. Paris, Desclée de Brouwer et Cie.-CAYRÉ (F.) et VAN STEENBERGHEN (F.). *Introduction générale : Les directives doctrinales de saint Augustin*, in-12, brochure, 100 pages. Prix : 10 fr. 1re Série : Opuscules in-12, reliés toile. I. *La morale chrétienne*, texte, traduction, introduction et notes, par Roland GOSSELIN, 252 pages. Prix : 21 fr. — II. *Problèmes moraux*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes par Gustave COMBES, 570 pages. Prix : 25 fr. — III. *L'ascétisme chrétien*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes par J. SAINT-MARTIN, A. A., 568 pages. Prix : 32 fr. — IV. *Dialogues philosophiques* : 1. *Problèmes fondamentaux*, texte, traduction, introduction et notes par R. JOLIVET, 460 pages. Prix : 27 fr. — V. *Dialogues philosophiques* : 2. *Dieu et l'âme*, texte, traduction, introduction et notes par Pierre de LABRIOLLE, 408 pages. Prix : 25 fr.

Le R. P. Fulbert Cayré, A. A., était bien désigné par ses études antérieures sur la spiritualité de saint Augustin, pour être l'initiateur et le réalisateur de ce grand œuvre qu'annonce déjà la « Bibliothèque augustinienne ».

La « Bibliothèque augustinienne » nous offre à la fois, en deux séries indépendantes, celle-là allant à rendre la lecture de celle-ci plus profitable, des Études spécialisées sur tel point de la pensée du grand Docteur, et les Textes mêmes de saint Augustin. La série Études que nous avons déjà eu l'occasion de signaler, ne comprend pas moins à cette heure 5 travaux totalisant plus de 1600 pages dues aux plumes autorisées des RR. PP. Cayré et Mellet, O. P., et des abbés Régis Jolivet, Gustave Combes et Gustave Bardy. Une étude sérieuse et féconde du grand Docteur latin voudra qu'on s'y attarde et les esprits avertis, même uniquement soucieux de profit spirituel, y trouveront d'aussi riches glanes que les patrologues ou historiens de la théologie ou de la philosophie.

Mais ceci suffira pour mémoire, presse que nous sommes de présenter cette deuxième série de plus haut intérêt encore que sont les textes eux-mêmes. Le R. P. Cayré estimant qu'il y aurait profit à mettre à la portée du grand public, même non spécialisé, la plus grande partie de l'œuvre immense de saint Augustin ne s'était d'abord proposé qu'une « édition choisie », reproduisant les écrits dans leur substance et se permettant d'élaguer « certaines pages vieillies, spécialement celles où l'auteur combat d'anciennes erreurs,

ainsi que telles digressions où s'attarde volontiers son esprit subtil. » Cette formule d'un emploi délicat pouvait, certes, se soutenir. Mais n'est-il pas vrai qu'en matière d'édition ce ne sera jamais qu'un pis-aller ? L'accueil fait aux deux premiers volumes publiés d'après cette formule a heureusement amené la Direction à reviser son point de vue. Le R. P. Cayré s'en explique ainsi dans une « Introduction générale », parue à la fois en brochure et au début du 3e volume (1939) : « La faveur du public et son insistance pour avoir l'œuvre entière du plus grand des Pères de l'Eglise nous décident enfin à lui donner, si audacieusement que paraisse l'initiative, une « Edition complète » (les deux volumes déjà parus sont eux-mêmes complétés par des appendices).

Puisque nous venons de citer l'Introduction, notons qu'elle est une lumineuse préface à toute l'édition, bien propre à nous donner le désir de lire l'œuvre entière dont elle met en lumière le haut intérêt. Cet exposé, nécessairement sommaire quand il s'agit de l'œuvre immense d'un tel génie, débute par quelques données rapides d'ordre historique et littéraire concernant l'histoire de saint Augustin et de son œuvre. Après avoir présenté ensuite la nouvelle édition — et nous allons y revenir — elle s'attarde un peu aux directives doctrinales qui ont l'avantage de nous fournir, si rapides qu'elles soient, un tableau d'ensemble complet de la philosophie et de la théologie du grand Docteur. Le premier plan du diptyque consacré à l'apport philosophique de saint Augustin, bien appelé le philosophe de la « participation » est brossé de main de maître par F. Van Steenberghen, professeur de l'Université de Louvain dont on sait la haute compétence en matière d'histoire des doctrines philosophiques. Il ne peut que donner le goût de réaliser son souhait final d'éprouver « par la méditation des écrits augustiniens et par une expérience personnelle que rien ne remplace, la permanente fécondité de cette pensée immortelle. » Le P. Cayré nous trace ensuite avec une égale maîtrise le portrait d'Augustin théologien. Condensant en quelques pages le meilleur de ses études antérieures, il campe devant nos yeux en belle lumière un Augustin, Docteur chrétien, envisageant Dieu et son œuvre, le Christ et son œuvre et l'ensemble de la théologie morale, ascétique et mystique.

Revenons à l'édition pour en dire le caractère, les sources, les réalisations acquises.

Son caractère ne saurait mieux être souligné que par l'Introduction elle-même. « Notre édition aura un caractère doctrinal, écrit-elle : ce qui nous attire dans les œuvres de saint Augustin, c'est la pensée qui s'y exprime partout avec une force étincelante. Les faits eux-mêmes y sont liés, incorporés à une philosophie supérieure. Les solutions qu'il apporte aux problèmes de son temps sont basées sur des principes qui dépassent le temps. Par là, ces écrits sont encore vivants et ils gardent une singulière puissance spirituelle. Et c'est précisément cela que notre édition voudrait mettre en relief, sans négliger les apports de la critique. » Et parce qu'on veut surtout attirer notre attention sur la doctrine, tout est orienté dans ce sens. Et d'abord le titre

même des volumes, souvent des séries de volumes. Il ne faudrait point s'y tromper; le titre adopté pour chaque volume n'est point de saint Augustin non plus que ceux de séries entières, mais un intitulé logique englobant un ensemble d'œuvres de même nature. Pareillement le titre des séries. Le plan général de l'édition complète prévoit en effet 10 séries d'inégale étendue respectivement intitulées : 1e : Opuscules (Vol. 1-12); 2e : Dieu et son œuvre (Vol. 13-18); 3e : la Grâce (Vol. 10-26); 4e : l'Eglise (Vol. 27-31); 5e : la Cité de Dieu (Vol. 32-37); 6e : Lettres (Vol. 38-44); 7e : Exégèse; 8e : Homélies sur les Psaumes; 9e : Homélies sur saint Jean; 10e : Sermons. La répartition des volumes de ces quatre dernières séries n'est pas encore définitivement arrêtée, on prévoit cependant une quarantaine de volumes. Notons que cette répartition en séries est bien dans la ligne doctrinale souhaitée. Dans la même ligne encore, les divisions qui en chaque volume mettent en évidence les idées principales du traité édité. En effet, tout en conservant les anciennes divisions en livres, chapitres et numéros, ce dont on lui sait gré, la nouvelle édition introduit, dans les livres, des sections qui groupent un certain nombre de chapitres et de numéros. Les titres des sections signalent les idées-mères d'un livre. Plusieurs sections sont parfois groupées ensemble pour former une partie. A l'intérieur des sections mêmes, on ajoute au latin « des notes logiques » empruntées aux grammairiens et rhéteurs anciens, répondant aux sous-titres du texte français. Ce sont notamment : quaestio, argumentum (au sens de sujet ou thèse générale), propositio (thèse particulière), expositio (explication étendue), probatio (preuve par voie d'autorité), demonstratio (spécialement par voie rationnelle), conclusio (même au sens large de colloraire ou d'application pratique), objectio, solutio difficultatum, invocatio, excursus. A la vérité, on ne pouvait désirer mieux pour introduire de la lumière dans un texte.

L'édition ainsi caractérisée utilise toutes les éditions parues. Le texte adopté sera celui des Bénédictins de Saint-Germain des Près (1680-1700), signalant cependant en notes les variantes utiles des œuvres éditées par le Corpus de Vienne, quand elles peuvent avoir quelque influence sur la traduction.

Nous avons hâte de dire que dans les 5 volumes parus depuis 1936, l'édition a tenu largement ses promesses. Dans le premier volume : *la Morale chrétienne*, B. Roland Gosselin, nous donne en regard du texte latin une élégante traduction du *De moribus Ecclesiae catholicae*, du *De agone christiano* et du *De natura boni*. A signaler notamment, comme dans tous les volumes, les précieuses notes complémentaires, surtout doctrinales, reportées en fin de volume. G. Combes nous présente avec le même mérite dans le 2e volume (*Problèmes moraux*) le *De Bono conjugali, De Conjugiis adulterinis, De Mendacio, Contra mendacium, De Cura gerenda pro mortuis, De Patientia, De Utilitate jejunii*. J. Saint Martin édite dans le 3e volume (L'Ascétisme chrétien) les opuscules *De Continentia, De sancta Virginitate, de Bono Viduitatis, De Opere monachorum*. Régis Jolivet était tout désigné pour nous présenter le

1er volume des *Dialogues philosophiques* comprenant les opuscules *Contra Academicos, De beata vita, De Ordine.* Le 2e volume, assuré par le regretté Pierre de Labriolle, reproduit les *Soliloques, De Immortalitate animae, De Quantitate animae.* Il ne peut entrer dans notre dessein de souligner le mérite de chacun de ces délicieux volumes, mais ils font bien augurer de l'œuvre entière, tant au point de vue forme, elle a su s'attirer l'aide empressée de collaborateurs nombreux et compétents, que du point de vue matériel : la maison d'édition a vraiment tout fait pour fournir au lecteur des ouvrages d'une présentation impeccable.

Nous terminons par ce vœu du R. P. Cayré : « Puisse la nouvelle édition permettre à de nombreux lecteurs de venir s'éclairer dans les œuvres de celui que Mabillon appelait, en tête de l'édition bénédictine, la lumière et l'oracle de l'Eglise, *Ecclesiae lumen.* »

M.-Th. Disdier.

OUVRAGES DIVERS

Pontneau (Cl.), S. J., *Octave de prières pour l'unité de l'Église.* Lyon, E. Vitte, 1939 In-8°couronne de 89 p. Prix : 8 fr.

Huit lectures, de contenu très dense, destinées aux exercices de l'octave de l'unité. Elles présentent successivement les différents liens de l'unité dans l'Église : vérité, charité, obéissance, sacrifice, participation aux mêmes sacrements, dévotion à Notre Dame, amour de l'Église. L'intention spéciale fixée pour chaque jour est brièvement commentée en fin de lecture. Petit livre pratique à recommander.

J. Gouillard.

Jolivet (Régis), *Traité de philosophie. I. Logique. Cosmologie.* Lyon, E. Vitte, 1939. Grand in-16 de 456 p., 50 gravures et dessins. Prix : 50 fr.

Ce tome inaugure un cours complet en quatre volumes dont les trois autres seront respectivement consacrés à la psychologie, à la métaphysique, à la morale.

Le développement étendu accordé aux problèmes, le matériel bibliographique et le sérieux de l'exposé annoncent un excellent guide pour les professeurs de l'enseignement secondaire et ecclésiastique de même que pour les étudiants des Facultés. On trouverait difficilement un Traité similaire qui aborde avec la même précision et étendue les divers problèmes que la science moderne a imposés à la critique du philosophe. Enfin l'inspiration très homogène de l'enseignement promet un remarquable instrument de réflexion philosophique qui dépasse de beaucoup la plupart des ouvrages similaires actuellement en cours.

J. Gouillard.

CHARDAVOINE (R. P. EUTROPE), A. A., *Annuaire Pontifical catholique*, t. XL 1937-1938-1939), in-16 de 800 pages à deux colonnes, 1 illustration. Paris, Bonne Presse. Prix : 90 francs.

Pendant deux ans, les habitués de l'*Annuaire Pontifical* ont vivement regretté que cette excellente publication eût dû provisoirement suspendre sa marche par suite de la crise économique dont souffrait le monde entier et qui atteignait plus particulièrement les travaux de l'esprit. Il faut donc féliciter le R. P. Chardavoine d'avoir poursuivi avec ténacité ses recherches et ses efforts pour aboutir, malgré la guerre, à donner un nouveau volume, le quarantième de la série. Arrivé à un âge aussi respectable, l'*Annuaire Pontifical* ne pouvait disparaître complètement. Aussi bien le nouveau volume condense-t-il tous les changements qui sont survenus dans l'organisation de l'Église catholique pendant les trois dernières années. La matière était tellement abondante qu'il a fallu renoncer aux études particulières, sauf la continuation de l'« Essai de liste générale des cardinaux »; encore le commencement de l'étude sur le XVI[e] siècle ne comprend-il que sept pages. Il a fallu renoncer également aux illustrations, devenues trop coûteuses, alors qu'il y en avait jadis deux cents environ dans chaque volume. Malgré ces restrictions, le nouvel *Annuaire Pontifical Catholique* est digne de ses aînés et nous comprenons qu'on ait salué son apparition avec faveur. Il y a là une somme de travail considérable et surtout un répertoire très précieux pour ceux qui s'intéressent à la vie de l'Église catholique de nos jours. Aussi sommes-nous heureux de joindre notre témoignage de satisfaction à ceux que le R. P. Chardavoine a déjà reçu de divers côtés et de souhaiter qu'il puisse, malgré l'infortune de l'heure présente, continuer son œuvre si profitable à l'Église et à la science catholique.

R. JANIN.

Ouvrages reçus à la rédaction

D. S. Ghinis et G. Mexas, Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία, 1800-1863. Ἀναγραφὴ τῶν κατὰ τὴν χρονικὴν ταύτην περίοδον ὅπου δήποτε ἑλληνιστὶ ἐκδοθέντων βιβλίων καὶ ἐντύπων ἐν γένει μετὰ πίνακος τῶν ἐφημερίδων καὶ περιοδικῶν τῆς περιόδου ταύτης (Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τόμος 11). Τόμος πρῶτος, 1800-1839. Athènes, 1939. In-4° de XIX-476 p.

Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. Α' Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῆς νέας ἑλληνικῆς τῆς τε κοινῶς ὁμιλουμένης καὶ τῶν ἰδιομάτων. Τόμος Π. ΑΝ-ΑΠ. Athènes, 1939. In-4° de κγ-647.

Ph. I. Koukoulès, Τὰ κατὰ τὴν ταφὴν τῶν βυζαντινῶν βασιλέων. Extrait de l'Ἐπετερ. ἑτ. βυζαντ. σπουδῶν, t. XV, pp. 52-78. Athènes, 1939.

Ph. I. Koukoulès, Δημωδεῖς παροιμίαι καὶ παροιμιωδεῖς φράσεις παρὰ Χρυσοστόμῳ. Extrait de Τεσσαρακονταέτηρις Θεοφίλου Βορέα, pp. 355-368. Athènes, Pyrsos, 1939.

Ph. I. Koukoulès, Περὶ ἀναπτύξεως ἐρρίνου ἐν τῇ νεωτέρᾳ ἑλληνικῇ. Extrait de Ἀθηνᾶ, XLIX, pp. 79-143. Athènes, 1939.

Ph. I. Koukoulès, Τὰ ἀνεμίτσια. Extrait de l'Ἐπετ. ἑταιρ. βυζ. σπουδῶν, XV, pp. 142-144. Athènes, 1939.

Ph. I. Koukoulès, Συμβολὴ εἰς τὴν κρητικὴν λαογραφίαν ἐπὶ Βενετοκρατίας. Extrait de l'Ἐπερ. ἑταιρ. κρητικῶν σπουδῶν, III. Athènes, 1940. In-8° de 101 p.

Louis Bréhier, *Les peintures du rouleau liturgique n° 2 du monastère de Lavra.* Extrait de *Seminarium Kondakovianum,* XI, pp. 1-20. Belgrade, 1939.

Dan Simonescu, *Diaconul Coresi* (*Note pe marginea unei cartsi : Lucian Predescu, Diaconul Coresi,* Bucarest, 1933). Extrait de *Raze de lumina,* V, pp. 86-101. Bucarest, 1933.

Dan Simonescu, en collaboration avec Muracade, *Tipar românesc pentru arabi in secolul al XVIII-lea.* Extrait de *Cercetari literare* publiées par N. Cartojan, III. Bucarest, 1939. In-8° de 32 p.

Dan Simonescu, *Dela istorie la istorie-literare. Aplicare critica la opera* d-lui Alex. Lapedatu. Extrait de la *Revista Arhivelor,* III, 123-138. Bucarest, 1937.

Dan Simonescu, *Pomenirea culturala a lui Const. Voda Brâncoveanu.* Extrait de *Preocuparii literare,* n° 6. Bucarest, 1939. In-8° de 7 p.

N. Banescu, *Maurocastrum-Mo(n)castro-Cetatea-Alba.* Extrait de *Memoriile sectiunii istorice Academiei Române,* série III, t. XXII, mém. 6. Bucarest, 1939. In-8° de 14 p.

Angelo Mercati, *Una bolla di Giulio III su un vescovo pei Greci in Italia.* Extrait de *L'Oriente cristiano e l'unità della Chiesa*, 1937, n°3. Salsomaggiore (Parma). In-8° de 3 pages.

Angelo Mercati, *Due consistori ignorati relativi al concilio di Firenze.* Extrait de la même revue, 1938, n° 2. In-8° de 8 p.

Angelo Mercati, *Documenti pontifici per il rito e l'Oriente bizantino.* Extrait de *Stoudion.* Roma, 1931. In-8° de 12 p.

Martin Jugie, *La lettre de Georges Amiroutzès au duc de Nauplie Démétrius sur le concile de Florence.* Extrait de *Byzantion*, XIV, I, pp. 77-93. Bruxelles, 1939.

Aemilius Herman, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich.* Extrait des *Atti del V Congresso internazionale degli studi bizantini, Studi bizantini e neoellenici*, V, pp. 657-671.

Aemilius Herman, *Introductio* à I. Croce, *Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum iuris ecclesiastici*, S. Congr. per la Chiesa orient., *Fonti*, series II, fasc. V. Rome, 1939. In-8° de 35 p.

H. Dj. Sirouni. *Note despre arta armeana. Catalogul expositii de arte armeana.* Bucarest, 1930. In-8° de 95 p., illustré.

Ani. *Revista de cultura armeana.* Director : H. Dj. Sirouni. Années 1936-1938. 8 fascicules et un supplément. Bucarest, 8, strada Vaselor.

Scoala de Arhivistica, *Carnetul studentului*, Bucarest, 1939. Livret de 23 p.

Paul Lemerle et A. Soloviev, *Trois chartes de souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus* (*Mont Athos*). Tirage à part de *Seminarium Kondakovianum*, XI, 1939, pp. 129-146. Trois hors-texte.

Vasile Grecu, *Manuscrisul din « 1654 » pretins pierdut al învatsaturilor lui Neagoe Voda Basarab.* Extrait de *Convorbiri literare*, n° 10-11-12, 1939, pp. 1851-1865, 7 illustrations. Bucarest, 1939.

Vasile Grecu, *Filosofi pagani si Sibile in vechea noastra pictura bisericeasca.* Extrait de *Arta si tehnica grafica, Buletinul imprimeriilor statului*, fasc. 10. Bucarest, 1940. In-4° de 13 p., 12 illustrations.

Facultatea de teologie din Bucuresti, *Studii teologice*, anul VII, 1938-1939. Volum omagial inchinat profesorilor Arhiereu Ireneu Mihalcescu si preot Ton Popescu-Malaesti cu ocazie trecerii la pensie. Bucarest, I. E. Toroutiu, 1939. In-8° de 432 p., 3 illustrations.

Giuseppe Caraci, *Disegno geografico della Bulgaria con 2 carte geografiche e 32 illustrazioni* (*Pubblicazioni del « Istutito per l'Europa orientale »*, seconda serie, XXIII). Roma, Istituto..., 1933. In-8° de 356 p.

Nilo Borgia, *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria, secoli* XVI-XVIII (même série, XXVII). Roma, 1935. In-8° de 191 p.

Stefano Somogyi, *Aspetti demografici dei gruppi confessionali in Ungheria con particolare riguardo agli ebrei* (même série, XXVIII). Roma, 1936. In-8° de 238 p.

Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques.* Leiden, A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N. V., 1939. In-8° de XVII-267 p.

Magdalena N. Jorga, *Initiale, litere, ornate, chenare, si infloriturі din documente muntene si moldovene din veacul* XVII-*lea si* XVIII-*lea culese si reproduse* de M. N. Jorga (*Arhivele Statului, Documente de miniaturistica românească*, I). Bucarest, 1928-1929. Portefeuille de six planches en couleurs avec un index.

A. I. Manoff, *Origina Gagauzilor*, traducere dupa originalul bulgaresc de N. Batzaria. Bucarest, Universul, 1939. In-16 de 51 p.

Giannino Ferrari delle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale.* Extrait des *Atti del reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, séance du 2 juillet 1939, XVIII. In-8° de 142 p. (107-248).

Faustus Constantini, *De sexuali impotentia functionali viri in decretalibus Gregorii IX et in neuropsychiatria hodierna.* Appendix, vol. III. Act. congressus iuridici internationalis. Roma. Librairie de l'Apollinaire, 1936. In-8° de 18 p.

Constantin Marinescu, *Mélanges d'histoire générale* (*Universitatea « Regele Ferdinand I » din Cluj, Publicatiunile Institutului de istorie universale*, II) publiés par C. M., Bucarest, Monitorul Oficial, 1938. In-8° de VI-685 p.

Louis Jalabert et René Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* Tome II, *Chalcidique et Antiochène*, n^os^ 257-698 (*Haut-Commissariat de la République Française en Syrie, Bibliothèque archéologique et historique*, t. XXXII). Paris, P. Geuthner, 1939. In-8° de pp. 141-383, muni d'un index provisoire.

Ernest Honigmann, *Le Synekdémos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre. Texte, introduction, commentaires et cartes.* Préface de F. Cumont (*Corpus Bruxellense historiae byzant. Forma imperii byzantini*, fasc. I). Bruxelles, 1939. In-folio de 79 p., 3 croquis, 4 cartes.

Pontificium Institutum utriusque iuris, *Acta Congressus iuridici internationalis*, VII° saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV° a codice Iustiniano promulgatis. Romae, 12-17 nov. 1934. Rome, Librairie de l'Apollinaire, 1935-1937. 5 vol. in-8° de 516, 591, 475, 544, 583 p.

Jean N. Karmiris, Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός, tome I. Athènes, 1937. In-8° de 410 p.

Wilhelm de Vries, S. J., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (*Orientalia christ. analecta*, 125). Roma, Pontif. Inst. or., 1940. In-8° de 263 p.

Georg Kolias, *Aemter-und Würdenkauf im früh-und mittelbyzantinischen Reich* (*Texte und Forschungen zur byzant.-neugriesch. Philologie hrsg. von* N. A. Bees, 35). Athènes, 1939. In-8° de 125 p.

Theodor Nissen, *Die byzantinischen Anakreonteen* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Abt., Jahrgang* 1940, *Heft* 3). München, 1940. In-8 de 81 p.

R. Loenertz, *L'Ordine di san Domenico e la chiesa di san Giorgio di Pera in Costantinopoli.* Estratto dalla rivista *Memorie Domenicane*, 1939, 219-224; 1940, 17-25. Firenze, S. Maria Novella, 1940.

V. Mochin, *Povelja tsara Douchana o selou Louchtsou.* Tiré à part de *Jougoslovenski istoriski tchasopis*, V, 1-2, pp. 104-119. Beograd, 1939.

V. Mochin, *Joahimizam i istotchna teologija.* Tirage à part de *Bogoslovlja*, XI, 2, 1936, 40 p. Beograd, 1936.

V. Mochin, *Vizantiski Outitsaj ou XIV vekou.* Tirage à part de *Jougoslovenski istoriski tchasopis*, III, 1-4, 147-159. Beograd, 1937.

V. Mochin, *Povelja kralja Miloutina Karejskoj tcheliji 1318 god.* Tirage à part de *Glasnik Skopskog naoutchnog drouchtva*, XIX, 1938, pp. 59-78. Skoplje, 1938.

V. Mochin, *Nekrolog. Slavjanstvo, Rous i Vizantija v troudah E. V. Anitchkova* (1866-1937). Tirage à part de *Slavia*, XVII, 1-2, 300-304. Praze, 1939.

V. Mochin, *Srpsko tsarstvo.* Tirage à part de *Hrichtschanskog dela*, 1939, jouli-avgoust, 1939. 16 pages. Skoplje, 1939.

V. Mochin, *Hristianstvo v Rossij do sv. Vladimira.* Tirage à part de *Vladimirskij sbornik v pamat 950-létia krechtchenia Rousi.* Belgrad, 1938. 18 p.

V. Mochin, *Akti iz svetogorskih arhiva. Srpska kralevska Akadem. Spomenik XCI, drougi pezred, philosophsko-philolochke, drouchtvene i istoriske nauke*, 70, 5, pp. 155-260. Beograd, 1939.

A. Horvath, *Magyar-görög bibliografia,* Οὐγγροελληνική Βιβλιογραφία. (*Magyar-görög Tanulmanyok szerkeszti* Moravcsik Gyula, 12). In-8° de 96 p. Budapest, 1940.

Szigeti R. L., *Translatio latina Joannis Damasceni* (*de orthodoxa fide*, l. III, 1-8) *saeculo XII in Hungaria confecta scripsit et textum edidit* R. L. Szigeti (même série, 13). Budapest, 1940. In-8° de 36 p.

G. Moravcsik, *Antik görögség-Elö görögség. Hellénisme antique. Hellénisme vivant.* Budapest, 1940. In-8° de 25 p.

N. Mavrodinov, *Remarques sur les inscriptions du trésor de Nagy-Szent-Miklos.* Tirage à part de *Sbornik v pamet na prof. P. Nikov*. pp. 308-317. Sofia, 1939.

Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei si Tsarii-Românesti*, vol. XI. *Acte si Scrisori* (1661-1690) cu 18 facsimile. Bucuresti, Fundatsia Regele Carol I, 1939. In-8° de XXIV-483 p.

Joseph Chaine, *Les épîtres catholiques. La seconde épître de saint Pierre, les épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude.* Collection « *Études bibliques* ». Paris, 1939, In-8° de XV-351.

Le gérant : J. Gamon.

IMPRIMERIE NOUVELLE, THOUARS (DEUX-SÈVRES)

Le Schisme de Grégoire de Syracuse

Les historiens et les critiques ont relevé plus d'une fois l'existence au sein de l'Eglise byzantine de deux tendances parallèles touchant l'autorité des canons ecclésiastiques et le caractère de l'obligation qu'ils imposent. Tandis que l'une urge leur application en toutes circonstances, l'autre estime qu'il est possible et même préférable en certains cas, pour éviter un plus grand mal, de n'être point aussi rigoureux et de savoir céder à la nécessité. C'est du conflit entre ces deux tendances que naquirent les schismes qui déchirèrent l'Eglise byzantine depuis la fin du VIII^e^ siècle jusqu'à la fin du X^e^. Le schisme mœchien sous Taraise et Nicéphore, le schisme studite sous Méthode, furent le fait des rigoristes ou acribistes s'insurgeant, dans le premier cas, contre la faiblesse des patriarches qui n'osaient punir le prêtre coupable d'avoir béni l'adultère impérial, et dans le second, contre le choix de candidats épiscopaux fait par l'autorité patriarcale sur la seule preuve d'orthodoxie pendant la persécution iconoclaste et sans les examens exigés par les règles canoniques. Le schisme dont nous allons nous occuper est au contraire le fait de la partie libérale, excédée des mesures de rigueur d'un patriarche appliquant sans ménagement, et pour ainsi dire, brutalement, les règles canoniques. Il est comme la contrepartie et l'envers du schisme studite.

Le schisme de Grégoire de Syracuse a un intérêt historique qui dépasse de beaucoup sa portée propre. C'est lui qui est à l'origine du schisme photien, lequel, tout d'abord, fut un schisme à l'intérieur de l'Eglise byzantine, et seulement ensuite et par voie de conséquence, un schisme avec l'Eglise romaine. Il n'est donc pas sans utilité d'en établir les données historiques et d'en rechercher les causes immédiates, d'autant que les historiens Hergenrœther, Jager, Hefele, qui l'ont exposé le plus en détail, ont ignoré certaines sources (1), et que le R. P.

(1) Les lettres de la *Collectio Britannica* et la Collection canonique de Deusdedit.

Jugie, dans son livre *Le schisme byzantin*, émet sur tel ou tel point des affirmations qui ne nous paraissent pas fondées.

Présentons les faits avant d'examiner les causes.

Les faits.

L'opposition entre les deux personnages, Ignace, patriarche de Constantinople, et Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse, apparaît dès le début du pontificat d'Ignace. Celui-ci, au moment même où il va être ordonné, signifie brutalement à Grégoire de Syracuse qu'il ne veut pas de sa présence à son ordination, à cause des accusations qui pèsent sur lui et qu'il veut examiner à loisir. Le prélat interpellé avait déjà en mains les cierges pour la cérémonie. Indigné, il jeta les cierges à terre et se mit à charger d'imprécations en pleine église le nouveau patriarche, l'appelant loup au lieu de pasteur. Deux autres évêques, Pierre de Sylée et Eulampius d'Apamée, se joignirent à lui, ainsi que plusieurs membres du clergé inférieur. Ils firent dès lors schisme. Tel est le récit que nous fait la *Vita Ignatii* du commencement de la rupture (1).

Dans l'ignorance où nous sommes des accusations qui pesaient sur Grégoire, il est impossible d'apprécier en son fond l'acte d'Ignace. Ce qui est certain, c'est qu'il fut intempestif, et parut tel à un grand nombre. Le biographe du patriarche le reconnaît lui-même, bien qu'il déclare que la conduite de son héros fut conforme à la justice. Il est certain qu'un tel éclat envers un archevêque que le précédent patriarche avait laissé dans l'exercice de ses fonctions, et avait même honoré d'une mission importante pour l'orthodoxie, et qui par conséquent jouissait d'une situation régulière et d'une particulière considération, constituait un affront qui serait difficilement pardonné. Ignace lui-même, devant les murmures entendus et les visages attristés, se rendit compte qu'il avait excédé. Et d'après son biographe, il s'efforça, mais en vain, de regagner Asbestas par des invitations bienveillantes et des dons (2). J'ai quelque peine à croire à une telle information. Une telle souplesse n'est pas dans le caractère de notre personnage, qui, tout humble moine qu'il pouvait être individuellement, avait, autant que Méthode à l'égard des Studites, le zèle jaloux de sa

(1) MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XVI, 231 CE.
(2) *Ibid.*

dignité patriarcale, et avait, en plus, le souci rigoureux de l'application des règles canoniques.

Quoi qu'il en soit, le conflit s'envenime et s'étend. Grégoire a des partisans. Il groupe autour de lui les fervents du patriarche Méthode, et cherchant à identifier sa cause avec la sienne, il impressionne les gens simples. De son côté sont aussi les promoteurs et les partisans du mouvement littéraire et scientifique (1), pour qui Ignace est un bon moine, mais un médiocre patriarche. Ignace, lui, peut compter sur l'appui de l'impératrice Théodora, qui n'abandonnerait pas celui qu'elle avait élu.

A une date qu'il est difficile de déterminer, mais probablement peu après son ordination, Ignace réunit un concile et déposa Grégoire Asbestas ainsi que ses deux collègues Eulampius d'Apamée et Pierre de Sylée et même les remplaça par d'autres titulaires (2).

Plus tard, on ne sait au juste à quelle époque, mais bien avant le coup d'Etat de 856, qui ôta le pouvoir aux protecteurs d'Ignace, il se tint un nouveau synode, dont le patriarche voulut être absent, évidemment en signe d'impartialité. Le résultat en fut que l'assemblée jeta l'anathème à Grégoire de Syracuse et à ses collègues révoltés (3).

Comment Rome fut mise au courant de la déposition de ces évêques, on ne saurait le dire. Il ne semble pas que ce soit par Ignace, qui jugeait l'affaire close et pensait sans doute n'avoir de compte à rendre à personne. J'imagine que les intéressés firent sonder quelle serait l'attitude du pape avant d'interjeter appel à son tribunal.

Quoi qu'il en soit, le pape, qui était alors Léon IV, interrogea Ignace sur ce qui s'était passé. Ce n'était pas la première fois que Léon IV écrivait à notre patriarche. Celui-ci, probablement à son avènement, avait cru bon d'offrir un pallium au Pontife de Rome. Tout en louant l'intention d'Ignace, Léon lui rappela que ce n'était pas l'usage de l'Eglise romaine de recevoir le pallium d'ailleurs, mais de le conférer dans toute l'Europe. C'était là affirmer le principe de la primauté (4). Et maintenant une occasion s'offrait de l'exercer. Le pape donc interrogea

(1) Cf. Fr. Dvornik, *Le premier schisme de Photius*, dans Bulletin de l'Institut arch. bulgare, Sofia, 1934, p. 309-311.
(2) Cf. *Regestes des patriarches de Constantinople*, n° 445.
(3) Lettre de Nicolas I à Michel III : MGH, ep. VI, 2ª pars, p. 478.
(4) *Collectio Britannica*, Leonis ep. 42 : *Neues Archiv*, V. 392 ; Jaffé, n. 2647.

Ignace sur les dépositions d'évêques venues à sa connaissance. Ignace répondit que les évêques avaient été déposés par un jugement synodal, donc, par procédure régulière, et le Saint-Siège était prié de consentir à ce jugement (1). Le Pontife ne se contenta pas de cette réponse sommaire. Il refusa de ratifier le jugement d'Ignace avant d'avoir été informé sur le fond de l'affaire. Très vraisemblablement, il ne se prononçait pas sur la situation présente de Grégoire. Le texte que nous avons, du moins, ne le dit pas. Indirectement, mais non encore d'une manière formelle, il amenait l'affaire à son tribunal. C'est d'après la réponse d'Ignace qu'il jugerait s'il fallait réviser le procès.

Ainsi invité, Ignace s'exécuta. Il exposa au pape toute la cause des évêques déposés et lui demanda de confirmer leur condamnation. Ce courrier était confié au moine Lazare, dit le Chazare, qui était en même temps envoyé officiel de l'empereur Michel III. Assurément, la cour appuyait la démarche d'Ignace. C'était vers le milieu de 855.

Quand le messager patriarcal se présenta à Rome, c'était un autre pape, Benoît III, qui occupait le siège de saint Pierre, depuis déjà de longs mois peut-être. Il refusa d'entériner purement et simplement la sentence du patriarche. Bien naturellement, il voulait, avant de se prononcer, entendre l'autre partie. Celle-ci d'ailleurs ne tarda pas à intervenir, à la faveur de circonstances nouvelles qui lui étaient entièrement favorables. Dans les premiers mois de 856, en effet, la situation politique à Byzance changeait du tout au tout. Théoctiste, le premier ministre de l'impératrice Théodora, était assassiné, et celle-ci, bientôt après, était chassée du palais. C'était les deux protecteurs d'Ignace. Bardas, chef de l'opposition, prenait leur place auprès du jeune empereur Michel III. Le coup d'Etat servait merveilleusement les intérêts de Grégoire de Syracuse et de ses partisans, et il est à se demander si cette considération n'entrait pas pour quelque chose dans les plans et les buts de la conspiration. Les évêques condamnés par Ignace pouvaient alors estimer les conjonctures nouvelles assez avantageuses pour leur permettre l'espoir d'une revision du procès et d'une décision en leur faveur. C'est en ce moment, et non antérieurement, qu'ils adressent à Rome un appel en règle qu'ils formulent en se référant expressément aux canons de Sardique (2). Leur envoyé

(1) *Ibid.*, Leonis ep. 9 ; *Neues Archiv*, V 379 ; JAFFÉ, n. 2629.

(2) NICOLAS I, ep. 9, (ad Photium), ed. Perels, p. 537, attribue à l'ambassade de Zacharie de Taormine le rappel aux canons de Sardique. Si Léon IV avait déjà reçu un appel en règle, il aurait aussitôt assigné les deux parties à son tribunal. Il s'est contenté de demander à Ignace de plus amples informations.

fut Zacharie, ancien légat de Méthode auprès du Saint-Siège alors qu'il était prêtre, et présentement évêque de Taormine, ordonné pour ce siège par Grégoire de Syracuse lui-même au temps de ce patriarche. Zacharie ne se contenta pas de plaider la cause des prélats déposés. Il se fit le porte-parole de tous leurs griefs. De condamnés, Grégoire et ses compagnons se faisaient accusateurs et comptaient bien, maintenant qu'ils avaient la cour pour eux, l'emporter enfin sur leur juge et le faire tomber.

La ligne de conduite de Benoît III fut ce qu'elle devait être. Le procès des évêques serait revisé à son tribunal en présence des délégués de l'une et l'autre partie. Zacharie devait retourner à Constantinople rendre compte de cette décision et se faire accréditer en vue de ce procès. En même temps, Benoît III adressait à Ignace une lettre l'invitant à envoyer des apocrisiaires dans le même but. Toutefois le pontife spécifiait que Grégoire de Syracuse et ses collègues et Zacharie lui-même resteraient déposés ou mieux, suspens, en attendant le jugement romain, de telle sorte qu'ils ne pourraient accomplir aucun acte de ministère.

Zacharie revint à Rome conformément à la décision pontificale. Mais Ignace n'envoya personne. Il est certain que cette tournure des événements devait lui déplaire. Cette abstention, toutefois, il le déclarera plus tard, lui fut imposée par les événements. « Quand donc ai-je reçu la lettre du pape ? ... C'est au mois de juillet que j'ai reçu la lettre du pape. Neuf ou dix jours après, je fus chassé ! Et quand donc ai-je pu envoyer quelqu'un ? » (1) Le procès de Rome n'eut donc pas lieu. Benoît III du reste était mort le 7 avril précédent (858).

Tel est le développement des faits qui forment la trame du schisme de Grégoire de Syracuse jusqu'à la crise qui renversa Ignace. Voyons maintenant les causes qui l'ont provoquée.

Les causes.

Sans doute, l'acte intempestif d'Ignace entre pour beaucoup dans la responsabilité de ce schisme. Mais le patriarche ne s'y serait point

(1) Deusdedit, éd. Wolf von Glanwell, Paderborn, 1905, p. 607. Ce texte pose un problème chronologique sur la date de la fin du patriarcat d'Ignace que la *Vita* place au 23 octobre. Il faut sans doute distinguer entre l'expulsion du palais patriarcal et l'exil.

porté si certains délits ne pesaient sur Grégoire de Syracuse, délits qu'il estimait un devoir de conscience d'examiner et de juger. Il eut le tort de procéder par une mise en demeure qui était un affront public. Mais tôt ou tard, étant donné la conception qu'il se faisait de ses droits et devoirs, il devait procéder à ce jugement canonique. Il est donc probable que le schisme, sans la séance orageuse de Sainte-Sophie, n'eût été que retardé et non point évité. Quels peuvent être donc les délits pour lesquels Grégoire de Syracuse a été déposé par Ignace ? Les sources manquent de précision à ce sujet.

Les Actes du VIII[e] concile œcuménique renferment l'élément suivant. Répondant à Zacharie de Chalcédoine, qui prétendait que les évêques déposés ne l'avaient été que pour leur résistance à l'Eglise, et non pour des délits, et, par suite, pouvaient être de nouveau reçus après avoir désapprouvé cette révolte, Métrophane de Smyrne oppose que, pour ce qui est de Grégoire de Syracuse, il a été déposé, non pour s'être séparé de l'Eglise, mais pour certaines affaires délictueuses (1), sur lesquelles, malheureusement, il ne fournit aucun renseignement. Métrophane semble bien distinguer le cas de Grégoire de celui de ses collègues. Ceux-ci n'auraient été condamnés que pour s'être unis à la révolte de Grégoire. Mais pour Grégoire lui-même, l'acte de schisme n'entra point dans les considérants de la sentence qui le frappa. Et cela est normal, car il n'a commencé son schisme que parce que le patriarche l'avait traité publiquement comme un coupable. Sous peine de cercle vicieux, Ignace ne pouvait le condamner pour un acte que lui-même avait provoqué, mais seulement pour les autres délits reprochés au prélat, conformément du reste à ce qu'il lui avait annoncé en l'écartant de la cérémonie de l'intronisation.

Parmi ces délits, un seul est connu. Il est mentionné par le Pseudo-Syméon Magister (2). C'est l'ordination irrégulière de Zacharie, ci-dessus nommé, prêtre et légat de Méthode auprès du Saint-Siège, comme évêque de Taormine. Seulement, cet historien attribue la déposition de Grégoire de Syracuse, coupable de cette faute, au patriarche Méthode lui-même. C'est là une affirmation de la plus haute invraisemblance. Elle s'oppose à tout ce que l'on sait des rapports d'amitié entre Méthode et Grégoire. En outre, il est certain que si Grégoire avait été déposé par Méthode, il ne se serait pas trouvé

(1) Mansi, t. XVI, 87 CD et 91 E.
(2) PG, CIX, 732 D.

parmi les évêques qui assistaient à l'ordination d'Ignace. Exclu de l'épiscopat, il était par là même écarté de cette cérémonie. Hergenrœther a pensé que Méthode a simplement déféré le délinquant à son tribunal aux fins d'explication. Mais cela aussi contredit les rapports d'amitié des deux personnages. Et puis, il est bien probable que l'ordination de Zacharie n'a pu qu'être agréable à Méthode, si même elle ne s'est pas faite avec son consentement. La faute de Grégoire aura été simplement, ou principalement, de faire l'ordination sans les examens canoniques. Et d'une telle faute, Méthode lui-même n'était pas indemne, puisque c'est à cause d'ordinations semblablement irrégulières qu'avait éclaté le schisme studite. Les historiens modernes ont préféré rejeter purement et simplement l'information du Pseudo-Syméon. La mesure nous semble trop radicale. La déposition de Grégoire de Syracuse pour le motif indiqué a bien eu lieu, seulement il faut l'attribuer, non à Méthode, mais à Ignace. Nous avons indiqué dans nos *Regestes* (1) comment et pour quelles raisons internes le texte du chroniqueur doit être corrigé en attribuant la déposition à Ignace plutôt qu'à Méthode. A ces raisons s'ajoutent les considérations externes que nous venons d'exposer pour nous convaincre que nous sommes en présence soit d'une faute de copiste, soit d'un *lapsus calami* du chroniqueur lui-même, écrivant Méthode pour Ignace, et que par suite la déposition de Grégoire est le fait de celui-ci et non de celui-là. Nous avons donc dans le récit du Pseudo-Syméon un des motifs qui ont provoqué la conduite d'Ignace près d'être ordonné à l'égard de Grégoire de Syracuse.

Une troisième source relative à la déposition de Grégoire de Syracuse et de ses collègues est Anastase le Bibliothécaire. Il nous dit que ces évêques avaient déjà été autrefois l'objet d'un jugement canonique pour certains griefs. Voici son texte : *Sane restiterunt hujus* (— Ignatii) *provectioni quidam pagani episcopi, inter quos erat Syracusanus Gregorius, eo quod propter diffamata et publicata nonnulla crimina in sacerdotio vitae* (rite ?) *ante refricationem in illos illati judicii se non posse recipere canonica sit ac miti ratione profatus, propter quae, quoniam illa satisfactione non abluerunt, merito postmodo ab eo et synodo abdicati sunt* (2). Ces lignes nous apprennent que ces personnages ont été autrefois condamnés, puis qu'ils ont été absous

(1) *Regestes des patriarches de Constantinople*, n° 441.
(2) *Præfatio in conc. œcum.* VIII : Mansi, XVI, 2 C-3 A.

par voie de clémence ou d'économie, apparemment sous Méthode, et qu'enfin Ignace ne veut pas les accepter sans avoir fait reviser ce jugement et sans qu'ils aient satisfait pour leurs fautes. Pour avoir ensuite refusé de satisfaire, c'est-à-dire, de subir la peine qui leur avait été infligée, ils furent ultérieurement déposés. Ainsi les fautes visées par cet ancien jugement n'avaient point eu pour conséquence la déposition des évêques. La peine infligée devait probablement consister dans une suspense ou excommunication temporaire, et Méthode avait cru pouvoir leur en faire condonation. Voilà ce qu'on peut tirer du texte d'Anastase. Seulement, rappelons-nous que Métrophane de Smyrne, pourtant partisan d'Ignace, ne parle d'affaires délictueuses que pour Grégoire : il est donc possible, il est probable qu'Anastase, moins bien renseigné, aura présumé que le cas des autres prélats, déposés ensuite en même temps que Grégoire, était identique au sien. Restons-en donc à ce dernier. J'ai supposé précédemment (1) que Grégoire a pu être condamné antérieurement au patriarcat de Méthode pour d'autres motifs que la cause des images, et aurait ensuite été relevé par ce patriarche qui voulait en faire son auxiliaire pour rétablir l'orthodoxie en Sicile leur commune patrie. Mais cela même n'est pas nécessaire. Grégoire a pu être déféré au tribunal de Méthode lui-même par des personnages lésés, par exemple, par les clercs de Taormine, si l'on est passé par-dessus leur droit d'élection. Le jugement synodal, qui n'a pu être évité, a dû constater la faute et déclarer la peine correspondante. Mais un *motu proprio* du patriarche en aura dispensé le prévenu pour des raisons d'ordre supérieur, services rendus et utilité de son action pastorale pour le rétablissement ou l'affermissement de l'orthodoxie : mesure de faveur qui n'a pu qu'irriter les rigoristes, dont était Ignace, de sorte que l'on comprend qu'élu patriarche, celui-ci n'ait point voulu recevoir Grégoire parmi son épiscopat à la cérémonie de son intronisation et ait exigé avant de lui reconnaître son rang qu'il ait accompli la peine méritée par ses fautes et édictée par le jugement du synode. Telle est, je crois, la meilleure explication qu'on puisse donner, en ce qui concerne Grégoire, du passage d'Anastase le Bibliothécaire. Elle concorde du reste avec la donnée de Métrophane de Smyrne, pour qui Grégoire n'a pas été déposé pour s'être séparé d'Ignace, mais *propter criminales causas*. En effet, s'il a refusé d'accomplir les peines méritées par ses

(1) *Regestes...*, nº 441.

fautes, cela suffit pour soutenir l'affirmation de Métrophane. Il faut en dire autant de l'information du Pseudo-Syméon (en corrigeant bien entendu le nom de Méthode par celui d'Ignace). Car, même si Grégoire n'a pas été déposé directement pour avoir ordonné irrégulièrement Zacharie de Taormine, il l'a été cependant en conséquence de cette faute, pour son refus d'en faire l'expiation édictée par le synode. Le récit du chroniqueur abrège et simplifie.

Des historiens modernes ont supposé que l'ordination de Grégoire par Méthode fut de celles qui, étant faites sans examen canonique, provoquèrent le mécontentement des rigoristes (1). La chose, qui n'est fondée positivement sur aucun texte, est tout à fait vraisemblable, mais ne pourrait suffire à expliquer les affirmations d'Anastase le Bibliothécaire. En outre, si c'était là la seule irrégularité de Grégoire Asbestas, on ne voit pas pourquoi Ignace s'en prend à lui seul parmi les métropolites venus à son ordination : car plusieurs autres devaient être dans le même cas, comme nous le fait supposer le schisme studite. C'est donc d'après d'autres griefs, ajoutés à celui-ci, et bien caractérisés, que le patriarche dirigea sa conduite, griefs qu'Anastase nous montre déjà qualifiés par un jugement ecclésiastique. De ceux-là, avons-nous dit, on ne connaît qu'un seul, l'ordination irrégulière de Zacharie de Taormine : ce nombre unique pourrait s'accorder avec le texte d'Anastase le Bibliothécaire, chez qui le pluriel *crimina* pourrait se distribuer entre Grégoire et ses collègues ; mais le pluriel est spécialement employé pour Grégoire seul et par le Pseudo-Syméon et par Métrophane de Smyrne, qui malheureusement ne fournissent aucun détail, et donnent à soupçonner qu'ils amplifient leur accusation.

Si nous examinons maintenant les motifs du schisme chez Grégoire de Syracuse et ses partisans, nous voyons qu'à l'origine ils n'en ont pas. Grégoire, comme tous les autres prélats, prenait déjà part à la cérémonie : il avait en mains des cierges de la procession quand on vint lui signifier le veto d'Ignace. Il n'avait donc ou ne montrait aucune opposition contre l'élection du nouveau patriarche. C'est ce veto d'Ignace qui déclencha sa révolte. « De tels procédés, s'écria-t-il,

(1) Hergenroether, *Photius*, I, 358 ; Rossejkin, *Le premier patriarcat de Photius* (en russe) : « Si l'on admet que déjà au temps de Méthode les Studites le désignaient comme un homme ayant reçu l'ordination sans examen suffisant, on peut comprendre la démarche d'Ignace comme une assignation à l'examen de l'affaire de l'ordination d'Asbestas », p. 45.

ne sont pas d'un pasteur, mais d'un loup » : Ignace est indigne du rang qu'il vient d'obtenir. Cette révolte, il fallait la soutenir par des raisons plausibles. Grégoire et ses partisans se mirent à railler l'insuffisance théologique, le manque de culture du nouveau chef spirituel. Ils lui portèrent un coup plus sensible en le mettant en opposition avec son prédécesseur, allant même jusqu'à l'appeler, à son égard, parricide. Ignace, pourtant, honorait la mémoire de Méthode et le rangeait parmi les saints (1). Mais sa conduite était en opposition avec la sienne. Méthode avait, par « économie » et pour le bien de l'orthodoxie, passé par dessus certaines irrégularités sans les juger ou les punir. Il avait ordonné des évêques sans l'examen canonique, et il s'en était suivi de la part des Studites une opposition qui alla jusqu'au schisme. Ignace, lui, rendait la communion aux Studites et rappelait en jugement ceux que Méthode avait épargnés. N'était-ce pas là, en acte, une condamnation de la conduite de Méthode, un blâme à sa mémoire, un homicide spirituel, un parricide ?

Mais tout cela n'était que motifs psychologiques, destinés à agir sur l'opinion. Il fallait aux révoltés un motif d'ordre canonique. Ils allèrent le chercher à l'origine même du patriarcat d'Ignace. Ignace, déclarèrent-ils, est monté sur le trône sans avoir été élu. Son élévation, par suite, est entachée de nullité : Ignace est un intrus. Ce grief fondamental fut formulé à Rome par Zacharie de Taormine, l'envoyé de Grégoire de Syracuse auprès du pape Benoît III. C'est celui sous lequel, en définitive, succombera Ignace au concile des Saints-Apôtres, en 861 (2).

Tel est le tableau du schisme de Grégoire de Syracuse, qui est l'envers du schisme studite et prélude à celui de Photius.

Nous avons laissé plus haut Ignace sous l'invitation de Benoît III à envoyer à Rome des délégués pour présenter sa défense. Mais avant qu'il ait reçu la lettre pontificale, les événements s'étaient précipités. Par noblesse d'âme et fidélité à l'impératrice, le patriarche avait refusé de bénir le voile de l'infortunée, reléguée au couvent. Par sentiment de son devoir pastoral, il avait, après plusieurs avertissements refusé courageusement la communion à Bardas, dont la conduite incestueuse était de notoriété publique (3). Ce coup d'autorité créait

(1) Anastase le Bibl., *Praefatio in conc.*, VIII ; Mansi, XVI, 3 A.

(2) *Regestes des patriarches de Constantinople*, n. 466.

(3) C'est ainsi qu'il faut entendre le περιβομβηθῆναι de la *Vita Ignatii*. Ce terme signifie assaillir, importuner par un bruit, une rumeur continuelle, cf. Max. de Tyr,

une tension insupportable entre la cour et le patriarcat, dont profitait le parti hostile au pouvoir. Ignace, malgré lui, faisait figure d'opposant ; son zèle était exploité par d'autres pour des fins politiques. Il serait sacrifié. Mais il importait que l'acte de violence qui l'abattrait prît couleur de mesure politique. On feignit de le comprendre dans la rébellion d'un obscur aventurier du nom de Gebo, et on le déporta le jour même où celui-ci était décapité. La succession du patriarcat, pratiquement, était ouverte. Elle le fut légalement quand Ignace eut signé son abdication. Comme nous l'avons précédemment établi (1), celle-ci portait une exclusive contre le parti de Grégoire de Syracuse. Photius était de ce parti. Il évita l'exclusive en déclarant abandonner les exigences de ce parti et en signant les garanties exigées par les derniers partisans d'Ignace qui s'opposaient à son élection. Mais il y retomba quand il choisit pour son prélat consécrateur précisément l'archevêque Grégoire, adversaire d'Ignace et déposé par lui. Comme dit fort bien le R. P. Jugie, « en se faisant ordonner par un évêque considéré par Ignace comme schismatique et sur lequel portait l'exclusive formulée par lui, il (Photius) fournissait à ce dernier l'occasion de retirer sa démission, et du même coup, il attirait sur sa tête l'accusation la plus grave de toutes, celle d'être un intrus. *Schismatique, parjure, néophyte, intrus* : ces quatre épithètes tombaient sur lui le jour même de son ordination par Grégoire Asbestas » (2). Le schisme, alors, éclata de nouveau, ou plutôt ne fit que continuer, avec cette différence que les schismatiques de la veille devenaient l'Eglise officielle et que les prélats restés fidèles à Ignace faisaient figure de révoltés.

V. GRUMEL.

éd. Didot, 94, l. 1 ; Origène, *contra Celsum*, III, 16 ; Lucien, *Lex.*, 16 ; S. Athanase, *De decretis N. Synodi*, n. 14, Il est du reste inconcevable que sur la foi d'un simple bruit non contrôlé Ignace se soit porté à un acte d'une aussi extrême gravité et qui, il ne pouvait manquer de le savoir, aurait pour lui d'extrêmes conséquences. Pourquoi, en cette affaire, oublie-t-on le renseignement de la *Vita S. Nicolai Studitae* qui nous apprend qu'Ignace, avant d'en venir à son acte décisif contre Bardas, lui adressa d'abord plusieurs avertissements ?

(1) *Studi Bizantini e neoellenici*, vol. V, 177 et suiv.

(2) M. Jugie, *Le schisme byzantin*, p. 107.

L'Épiclèse Africaine [1]

Sommaire. — Cette brève communication n'a nullement la prétention d'apporter du nouveau : heureux serait-on si elle réussissait à en provoquer.

Le Canon de la messe africaine, au temps de saint Cyprien de Carthage, de saint Optat de Milève, de saint Augustin d'Hippone, de saint Fulgence de Ruspe, devait, après les paroles de l'institution prononcées par le prêtre au nom du Christ (« Ceci est mon corps..., Ceci est le calice de mon sang... »), posséder une épiclèse eucharistique analogue à celle de la liturgie byzantine, c'est-à-dire une formule demandant l'intervention du Saint-Esprit pour opérer la transsubstantiation ainsi que l'application des fruits du sacrement et du sacrifice aux fidèles.

Les textes de saint Fulgence sont particulièrement suggestifs parce que, tout en supposant de manière certaine le fait liturgique de l'épiclèse, ils en cherchent une explication théologique : « ... Cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, *ad sanctificandum oblationis nostrae munus Sancti Spiritus tantum missio postuletur...* » (2).

De toute évidence, ce texte, et les autres qui lui font suite, prouvent l'existence d'une épiclèse proprement dite après les paroles de l'institution, analogue pour la place et la signification à l'épiclèse byzantine. La question n'aurait point fait difficulté et n'aurait même pas eu lieu d'être posée, si la formule ne venait après les paroles du Christ et n'était très explicite dans le sens de consécration.

Il est à souhaiter que les recherches et les découvertes concernant l'Afrique chrétienne arrivent à nous fournir en sa teneur authentique le texte du Canon africain dans cette partie centrale de la messe. J'ai la conviction que ce problème de liturgie et de théologie peut contribuer efficacement

---

(1) Ce travail avait été rédigé en vue du VI[e] Congrès international d'études byzantines, qui devait se tenir à Alger en octobre 1939. On le publie ici tel quel, sous la forme de mémoire où l'on pensait qu'il serait lu à cette assemblée, précédé même du Sommaire habituellement demandé d'avance par le Comité directeur.

(2) S. Fulgence, *Ad Monimum*, II, 6, P. L., t. LXV, col. 185-185.

à la solution d'un problème plus complexe : le rapprochement des Eglises d'Orient avec l'Eglise catholique. Problème de mentalité et de psychologie, plus souvent que de divergence doctrinale proprement dite. L'épiclèse africaine, et l'essai d'explication proposé par saint Fulgence, nous permettent, au moins sur ce sujet, de regarder l'Afrique de saint Optat, de saint Augustin, de saint Fulgence, comme un pont entre l'Occident latin et l'Orient byzantin.

***

Sans connaître dans tous ses détails la teneur du Canon de la messe africaine, nous avons assez de points de repère, du IIIe au VIe siècle, pour affirmer que ce Canon possédait, après les paroles de l'institution eucharistique prononcées par le prêtre au nom du Christ (Ceci est mon corps, Ceci est le calice de mon sang...), une épiclèse analogue à celle de la liturgie byzantine, c'est-à-dire une formule demandant l'intervention du Saint-Esprit à une double fin : pour opérer la transsubstantiation du pain et du vin, ainsi que l'application des effets du sacrement et du sacrifice aux fidèles (1).

Rappeler ces points de repère : textes de saint Cyprien de Carthage, de saint Optat de Milève, de saint Augustin d'Hippone, de saint Fulgence de Ruspe ; et surtout nous arrêter au témoignage de ce dernier, précisant les autres et absolument décisif sur le fait liturgique (quoi qu'il en soit de son explication théologique) : tel est le but de ce mémoire. Sans prétendre reconstituer la formule exacte de l'épiclèse africaine, on voudrait présenter, dans cette concordance spéciale entre la liturgie africaine et la liturgie orientale, une utile contribution non seulement à la solution du problème de l'épiclèse, mais aussi, et en conséquence, à celui du rapprochement des Eglises d'Orient avec l'Eglise catholique romaine.

Saint Cyprien (†258).

Saint Cyprien appelle le canon une prière, « notre prière » (2). Que cette *prex nostra* contienne une invocation du Saint-Esprit en vue de

(1) Sur la liturgie eucharistique africaine en général, voir F. CABROL, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Afrique*, t. I, col. 620-657 ; — W. C. BISHOP, *The african Rite*, dans *Journal of theological Studies*, Oxford 1912, p. 250-277. Voir aussi J.-R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spaetantike zum Frühmittelalter* (Munich, 1933), p. 199, 202-207-222-223.

(2) S. CYPRIEN, *De lapsis*, cap. XXV : « precis nostrae... sollemnibus adimpletis ». P. L. t. IV, col 485,; éd. HARTEL, I, p. 255, l. 10-15. Cf. *De unitate*, 17 ; P. L.,t. IV,

l'acte sacrificiel, nous pouvons le conjecturer d'une phrase où l'évêque de Carthage résume le motif de son attitude doctrinale — erronée, comme on sait, — contre la validité des sacrements conférés par des hérétiques ou des indignes. Chez les hérétiques, déclare-t-il, l'Eucharistie ne peut absolument pas être faite : *Eucharistiam fieri apud illos omnino non posse* (1). Le prêtre et l'évêque indigne sont dans la même condition que les hérétiques. Car les uns et les autres ont perdu le Saint-Esprit ; or, là où n'est point l'Esprit-Saint, l'oblation ne peut être sanctifiée, c'est-à-dire consacrée : *...quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Sanctus Spiritus non sit* (2).

Cette relation de l'Esprit-Saint à la consécration de l'oblation eucharistique n'impliquerait pas nécessairement, de soi, l'existence d'une formule d'épiclèse. Nous croyons cependant pouvoir faire état de ce texte, à raison des données plus explicites que vont nous fournir les documents ultérieurs. Bornons-nous, pour l'instant, à signaler une sorte de parallélisme avec l'expression qu'emploiera un siècle plus tard saint Cyrille de Jérusalem quand il dira, par manière d'explication du mystère eucharistique : « Tout ce que touche le Saint-Esprit se trouve sanctifié et changé » (3).

Malgré l'erreur doctrinale de saint Cyprien sur la validité des sacrements, qui conditionne son argumentation à l'égard des hérétiques, ce qu'il y a de juste en son affirmation finale repose sur la théorie générale de la sanctification appropriée au Saint-Esprit.

Saint Optat de Milève.

Voici, avec saint Optat, qui écrivait en 370, une première précision :

---

col. 513 ; HARTEL, I, 226, lignes 8-9, où l'évêque de Carthage condamne Novatien pour avoir osé constituer un autre autel et faire *une autre prière* avec des formules non permises : « ... constituere audet aliud altare, *precem alteram* inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare. »

(1) Epist., 70, 2 ; HARTEL, I, p. 768, l. 19-20.

(2) Epist. 64,4 ; P. L. t. IV, col. 392 ; éd. HARTEL, ep. 65, 4, p. 725, l. 1-2. Voici le texte complet de ce passage : « Si apud insanos furor insanabilis perseveraverit et, recedente Spiritu Sancto, quae cœpit caecitas in sua nocte permanserit, consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separare et, ne quis in laqueos erroris incurrat, ab eorum contagione secernere : *quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Sanctus Spiritus non sit*, nec cuiquam Dominus per ejus orationes et preces prosit, qui Dominum ipsum violavit. - Un théologien spécialement compétent, M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris, p. 450, en note, ne craint pas de faire sienne l'affirmation de J.W. TYRER, *The eucharistic epiclesis* (Londres. 1917), p. 47 : « Cyprien eût été téméraire de parler ainsi, s'il n'eût été tout à fait familiarisé avec l'épiclèse du Saint-Esprit. »

(3) S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, Catech. XXIII, P. G., t. XXXIII, col. 1116.

puisque, dans l'argumentation de l'évêque de Milève contre les Donatistes, la *sanctification* ou consécration des oblats sur l'autel semble bien mise en relation avec une invocation du Saint-Esprit :

Quid tam sacrilegum quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, removere, in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt, quo Deus omnipotens invocatus sit, *quo postulatus descenderit Spiritus Sanctus*, unde a multis et pignus salutis aeternae, et tutela fidei, et spes resurrectionis accepta est ?... Quid est enim altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Domini ? (1)

S'il s'agissait des églises en général, cette invocation pourrait s'entendre de toute prière adressée par les fidèles à Dieu dans les temples qui lui sont consacrés — et assurément cette idée n'est pas exclue du raisonnement de saint Optat (*vota populi*) (2) — ; mais il s'agit bien des *autels*, et l'évêque de Milève insiste sur le sacrifice eucharistique qui y a été célébré. Les Donatistes ont brisé ces autels, sur lesquels a reposé le corps du Christ, sur lesquels le Saint-Esprit, spécialement invoqué à cet effet, est descendu au moment le plus auguste du mystère. En paraphrasant ainsi le texte de saint Optat, nous n'en dépassons point, croyons-nous, la portée exacte. Mgr Batiffol le reconnaît, puisqu'il écrit : « La phrase *quo postulatus descenderit Spiritus Sanctus* vise la *sanctificatio* des oblats » (3).

Ici encore, le parallélisme se présente de lui-même avec une expression de saint Cyrille de Jérusalem : « Nous supplions le Dieu de bonté d'envoyer le Saint-Esprit sur les oblats » (4). Même parallélisme avec

(1) S. Optat, *De schismate Donatistarum*, lib. VI ; P. L. t. XI, col. 1064-1065. Et un peu plus loin, col. 1065-1066 : « Si livoris judicio nos vobis sordidi videbamur, quid vobis fecerat Deus, qui illic invocari consueverat ? quid vos offenderat Christus cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitabant ? quid offendistis etiam vos ipsi, ut illa altaria frangeretis, in quibus ante nos per longa temporum spatia sancte (ut arbitramini) obtulistis ? ? » Cf. édition Ziwsa, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, p. 142-143.

(2) Inversement, l'idée des prières adressées par les fidèles viendra en première ligne un peu plus loin, quand il s'agira des temples eux-mêmes, dont les Donatistes ont lavé les parois et aspergé le local par manière de purification. L ib. VI, 6 : « Jam illud quale est, quod in multis... locis etiam parietes lavari voluistis, et inclusa spatia aquâ salsâ spargi praecepistis ?.,. Quid vobis fecerat locus, quid ipsi parietes, ut a vobis paterentur ? An quia illic rogatus est Deus ? an quia illic laudatus est Christus ? *an quia illic invocatus est Spiritus Sanctus* » ? P. L., XI, col. 1078-1079 ; (éd. ZIWSA, p, 153-154), — On perçoit la nuance entre cette dernière expression, générale ici, et celle où il est dit de l'autel très spécialement : *quo postulatus descenderit Spiritus Sanctus.*

(3) P. Batiffol, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 5e édition, Paris, 1913, p. 431, note 3.

(4) S. Cyrille de Jérus., *op. et loc. cit.*

le début des formules orientales d'épiclèse : » Envoyez sur nous et sur ces dons ici présents votre Esprit-Saint... » (1), et avec un grand nombre de textes byzantins parlant de la descente (τῆς καθόδου) ou de la venue (τῇ ἐπιφοιτήσει) du Saint-Esprit sur l'autel pour la consécration eucharistique (2).

Chose intéressante à noter en passant, car ce n'est pas le cas d'y insister ici : dans la suite de l'argumentation de saint Optat, toute une série de considérations vise précisément à démontrer, contrairement à la doctrine erronée de saint Cyprien, que la sanctification étant due à l'invocation de Dieu et non à la sainteté du ministre, partout où cette invocation est normalement prononcée, l'effet sanctificateur se trouve accompli (3).

Saint Augustin († 430).

Mgr Batiffol écrivait en 1913 : « On voudrait pouvoir restituer le Canon de la messe africaine dont usait saint Augustin ; malheureusement les textes font défaut pour décrire dans quelque détail la messe africaine à ce moment » (4). C'était peut-être faire trop peu de cas des nombreuses données liturgiques qui ont permis à Dom Wunibald Rœtzer de rédiger une précieuse monographie de 260 pages sous ce titre : « Les écrits de saint Augustin comme source historico-liturgique », où, dans le chapitre consacré au sacrifice eucharistique, d'excellents paragraphes relèvent minutieusement les allusions augustiniennes aux actes principaux du rite divin (5). Il reste vrai pourtant que le texte même du Canon africain ne nous est pas connu dans l'intégrité de sa teneur.

---

(1) Début de l'épiclèse dans la liturgie de Saint Jacques. Cf. Liturgie de Saint Basile : Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 405-406. Liturgie de Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, p. 386-387.

(2) S. Nil (mort vers 430), *Epist.* I, 44 ; P. G., t. LXXIX, col 104 A. Cf. S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio.* P. G., t. XLVIII, col. 681 ; cf. lib. III, 4, col. 642 ; *De coemeterio et cruce*, 3, t. XLIX, col. 398, etc.

(3) S. Optat, *De schismate Donat.*, l. VI, 3 : « ... Nam si sit invocatio nominis Dei, ipsa invocatio sanctificat et quod pollutum esse videbatur... Ergo jam liquido apparet ex invocatione nominis Dei posse aliquid sanctificari, etiam si peccator invocet Deum... » P. L., t. XI, col. 1071-1072 ; éd. Ziwsa, p. 148-149.

(4) P. Batiffol, *op. cit.*, p. 430.

(5) W. Rœtzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munich, 1930. Voir le chapitre III : « Das eucharistische Opfer », p. 95-135, et notamment les pages 117-128 que l'on pourrait intituler : « De la Préface au Pater ».

Pour la formule spéciale qui nous occupe, le docteur d'Hippone ne nous fournit que des indices. Indices toutefois qui, à la lumière des autres documents africains, sont plus nettement révélateurs qu'il ne semblerait à première vue.

Le pain et le calice sont sanctifiés, c'est-à-dire consacrés, par la parole de Dieu, *sanctificatus per verbum Dei* (1). Le pain et le vin sont l'élément consacré par la prière mystique, *prece mystica consecratum*. Ils deviennent le sacrement par une formule précise de consécration : *certa consecratione mysticus fit nobis* (2). Ils reçoivent la bénédiction du Christ : *accipiens benedictionem Christi*. Ils sont offerts en mémoire de la passion du Seigneur, *in memoriam dominicae passionis*. Les éléments ne sont sanctifiés ou consacrés, de manière à être sacrement, que par l'invisible opération de l'Esprit de Dieu : *non sanctificatur ut sit magnum sacramentum nisi operante invisibiliter Spiritu Dei* (3).

Sans doute, saint Augustin ne fait pas directement allusion à une invocation eucharistique du Saint-Esprit. Mais cette seule affirmation de l'opération sanctificatrice de l'Esprit-Saint suffit, compte tenu toujours des autres documents africains, pour nous laisser conjecturer l'existence d'une épiclèse. Aussi doit-on se ranger à l'avis de Dom Cabrol, qui conclut en ces termes : « Je ne vois pas comment certains auteurs peuvent s'appuyer sur le silence prétendu de saint Augustin, pour dire qu'il n'y avait pas d'épiclèse de son temps dans l'Eglise d'Hippone » (4).

---

(1) S. Augustin, Serm. 227, P. L., t. XXXVIII, col. 1099.

(2) *Contra Faustum*, lib. XX, c. 13, P. L., t. XLII, col. 379 ; édition Zycha dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXV, Vienne 1891, p. 552.

(3) *De Trinitate*, III, 4, 10 ; P. L., t. XLII, col. 876 : « ... Corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et *prece mystica consecratum* rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis. Quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum *nisi operante invisibiliter Spiritu Dei*, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt Deus operetur... »

Que, d'ailleurs, dans cette *prex mystica sacerdotis*, les paroles du Christ aient une vertu essentielle, il n'y a aucun doute que c'est la pensée d'Augustin : « ... precem sacerdotis verbis et mysteriis evangelicis conformatam. » *Contra litt. Petil.*, II, 30, 69, P. L., t. XLIII, col 281 ; éd. Petschenig dans *Corpus script eccl. latin.*, t. LII, 2, p. 59.

(4) F. Cabrol, art. *Epiclèse* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V, 1922, col. 154. — P. Batiffol, *op. cit.*, p. 431, écrit : « L'allusion... à une opération invisible de l'Esprit de Dieu, si l'on tient compte du contexte, n'implique pas l'épiclèse proprement dite. » Mais, en note à ce passage, il rappelle justement le texte de saint Optat *quo postulatus descenderit Spiritus Sanctus*, dont la relation à la sanctifica-

Assurément, cette opération invisible du Saint-Esprit est pour Augustin — et tout le moyen âge latin retiendra à ce titre la formule— l'explication théologique de la consécration : celle-ci n'est nullement l'œuvre de l'homme, mais l'œuvre de la toute-puissance divine qui, en matière de sanctification, est attribuée au Saint-Esprit. C'est d'ailleurs la pensée de toute la tradition orientale : il suffit de rappeler le fond de l'argumentation de saint Jean Damascène, qui lui aussi déclare en propres termes : « Si vous demandez *le comment du mystère*, contentez-vous de savoir que c'est par l'Esprit-Saint..., dont la vertu opère de manière ineffable une transformation qui dépasse la raison et est objet de foi... » (1). Si la doctrine d'Augustin n'a rien de commun avec la théorie damascénienne de l'épiclèse comme formule consécratoire — théorie imputable du reste, en ce qu'elle a d'exclusif et d'erroné, à un malentendu de polémique (2) —, la concordance absolue de la pensée et presque des expressions sur l'opération divine de l'Esprit-Saint permet de supposer, chez le docteur d'Hippone, une base liturgique analogue à celle où s'appuyait le docteur de Damas. J'oserais même hasarder une suggestion à propos du contexte qui encadre l'assertion augustinienne de cette invisible opération de l'Esprit. Augustin vient de rappeler que l'oblation eucharistique, consacrée par la prière mystique, est offerte *en mémoire de la passion du Sauveur*. Et c'est alors que, résumant son exposé sur le comment du mystère, il énonce la vertu sanctificatrice du Saint-Esprit. Est-ce trop audacieux de conjecturer là, comme fondement liturgique, la succession qui existe entre l'*annamnèse* ou commémoraison de la passion ainsi que des mystères connexes (*Unde et memores*) et l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit ?

Saint Fulgence de Ruspe († 533).

Saint Fulgence va nous permettre de préciser la portée des docu-

---

tion des oblats ne fait pour lui aucun doute. Il semble bien que cette sorte d'illogisme de Mgr Batiffol soit visé dans la conclusion très affirmative de Dom Cabrol. — Cf. RŒTZER, *op. cit.*, p. 123 ; K. ADAM, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, Paderborn, 1908, p. 111.

(1) S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, l. IV, C. XIII, P. G., t. XCIV, col. 1141-1145.

(2) Voir M. JUGIE, *L'épiclèse et le mot « Antitupe » de la messe de saint Basile*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 196 ; et S. SALAVILLE, art. Epiclèse dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, 1911, col. 250.

ments antérieurs. Les textes de l'évêque de Ruspe sont d'autant plus suggestifs que, tout en supposant de manière certaine le fait liturgique de l'épiclèse, ils en cherchent une explication théologique. Nous saisissons là, justement, tout le problème qui, un jour, à la suite de malentendus, finira par opposer la mentalité orientale et la mentalité occidentale, alors que l'une et l'autre auraient pu et dû trouver dans les formules liturgiques communes une base très ferme de conciliation et d'union.

Les explications de saint Fulgence furent provoquées par une question de son disciple Monime. Cette question avait particulièrement frappé Fulgence, puisque, n'ayant plus sous la main, au moment d'y répondre, la lettre qui la contenait, il déclare se rappeler très nettement ce qui en fait l'objet. Il a retrouvé deux lettres de Monime posant diverses questions. Et il se souvient d'une troisième, que son secrétaire ne lui a pas présentée, et qui renfermait, dit-il, cette question sur le Saint-Esprit. *Cur scilicet a Patre mittendus ad consecrandum sacrificium corporis et sanguinis Domini postuletur* (1).

Notons bien les termes : « Pourquoi demande-t-on au Père d'envoyer le Saint-Esprit *pour consacrer le sacrifice du corps et du sang du Seigneur* ? » Ces termes vont d'ailleurs être repris, et de manière encore plus explicite, au début de la réponse.

Cette réponse se trouve assez longuement formulée au livre II, chapitres VI-XII. Nous n'avons à en envisager ici que les éléments relatifs à notre sujet liturgique, et non les considérants théologiques comme tels. Toutefois il va de soi que de par sa nature même la question comporte un aspect théologique fondamental. Fulgence commence, en effet, par souligner clairement la difficulté soumise par son disciple.

Jam nunc etiam illa nobis est de Spiritus Sancti missione quaestio resolvenda. Cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, *ad sanctificandum oblationis nostrae munus Sancti Spiritus tantum missio postuletur*. Quasi vero, ut ita dicam, ipse Pater Deus, a quo Spiritus Sanctus procedit, sacrificium sibi oblatum sanctificare non possit, aut ipse Filius sanctificare nequeat sacrificium sui quod offerimus nos, cum corpus suum ipse sancti-

(1) S. Fulgence, *Ad Monimum*, lib. I, c. II, P. L., t. LXV, col. 154 A et B. — Cf. M. Jugie, *Considérations générales sur la question de l'épiclèse. A propos de quelques textes de saint Fulgence*, dans EO, t. XXXV, 1936, p. 324-330. Le lecteur constatera sans peine une sensible différence de point de vue entre cet article et le nôtre.

ficaverit quod obtulit ut redimeret nos ; aut ita Spiritus Sanctus *ad consecrandum Ecclesiae sacrificium* mittendus sit, tanquam Pater aut Filius sacrificantibus desit (1).

L'insistance même avec laquelle Fulgence tourne et retourne les expressions pour nous énoncer la donnée principale de la question posée, prouve avec certitude la fermeté de son point de départ liturgique. C'est un fait, que l'on demande au Père d'envoyer le Saint-Esprit *pour consacrer le sacrifice eucharistique, pour sanctifier notre oblation.* Le sacrifice étant évidemment offert à la Trinité, pourquoi cette appropriation au Saint-Esprit, comme si le Père et le Fils n'intervenaient pas eux aussi dans le rite sacré ? On ne saurait mieux affirmer l'existence, dans la liturgie africaine, d'une invocation eucharistique du Saint-Esprit, absolument analogue à l'épiclèse orientale.

Les divers éléments de la réponse vont nous répéter à plusieurs reprises la même affirmation.

D'abord, il ne s'agit aucunement d'une infériorité du Saint-Esprit par rapport aux deux autres personnes : car le Fils lui-même a été envoyé par le Père et par l'Esprit-Saint, comme celui-ci est envoyé par le Père et le Fils. Si saint Fulgence avait connu les liturgies orientales, il aurait pu trouver, parmi les formules mêmes d'épiclèses, des textes mentionnant soit une mission eucharistique du Fils (le *Logos* dans l'Euchologe de Sérapion de Thmuis ou dans les fragments d'un écrit de saint Athanase), soit une mission eucharistique du Saint-Esprit de la part du Père et du Fils ensemble (par exemple, dans la liturgie de saint Jacques).

En conséquence, dans la mission ou la venue du Saint-Esprit sur l'autel, il ne s'agit nullement d'une motion locale qui rendrait le Saint-Esprit présent à un endroit à l'exclusion du Père et du Fils ; mais il s'agit d'un effet de sanctification : « ... sic etiam in missione vel adventu Spiritus Sancti nullus localis accipiendus est motus, sed nostrae credendus est sanctificationis effectus » (2).

Cet effet de sanctification est bien la consécration du sacrifice, *ad consecrandum sacrificium.* Fulgence le redit une fois encore, au début du chapitre VII, en résumant ce premier argument :

---

(1) *Ad Monimum*, lib. II, C. VI, *init.*, P. L., t. LXV, col. 184.
(2) *Ibid.*, col. 185.

Cum ergo, sicut diximus, tota Trinitas unitate deitatis suae naturaliter immensa infinitaque permaneat, et sic localiter nusquam sit ut tamen nusquam desit, atque ita sit ubique tota, ut nec per partes creaturae totius particulariter dividi, nec universitate totius possit creaturae concludi : *quotiens Spiritus Sanctus ad consecrandum sacrificium a Patre poscitur*, prima est fidei, prima est cunctis christianis salubriter tenenda cautela, ut Sancti Spiritus nullatenus localis cogitetur aut existimetur adventus (1).

Fulgence passe alors à des explications théologiques, qui sont très belles assurément, mais qui diminuent par trop la signification première, toujours reconnue par lui, à l'invocation eucharistique du Saint-Esprit.

Cum ergo *Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae sacrificium postulatur adventus*, nihil aliud postulari *mihi videtur* (notons ce timide *mihi videtur*) nisi ut per gratiam spiritalem in corpore Christi, quod est Ecclesia, caritatis unitas jugiter indisrupta servetur (2).

Unité du corps mystique du Christ au moyen de la charité par la grâce du Saint-Esprit : c'est certainement une des intentions visées par l'invocation eucharistique de l'Esprit-Saint, mais secondaire seulement et en fonction d'une première opération divine qui est la transsubstantiation elle-même (3).

Poursuivant son explication théologique et entraîné par la beauté de son sujet, Fulgence oublie désormais l'idée de transsubstantiation incluse dans l'épiclèse ; et, au cours de ses développements sur le corps mystique du Christ, il se souvient seulement — nous devons du moins retenir cela — que l'invocation eucharistique du Saint-Esprit est un fait liturgique.

Dum itaque Ecclesia Spiritum Sanctum sibi caelitus postulat mitti, donum sibi caritatis et unanimitatis postulat a Deo conferri (4).

Jusque dans les derniers chapitres de son exposé, l'évêque de Ruspe

---

(1) *Ad Monimum*, l. II, C. VII, *init.*, col. 186 A.

(2) *Ad Monimum*, l. II, C. IX, *init.*, col. 187 CD.

(3) Le cardinal dominicain J. A. Orsi, *Dissertatio theologica de Invocatione Spiritus Sancti in liturgia Graecorum et Orientalium* (Milan, 1731), après avoir exposé l'argumentation théologique de saint Fulgence, conclut avec une louable loyauté, p. 12 : « Quamquam traditam in capite praecedenti liturgicae Sancti Spiritus epicleseos interpretationem tot conjecturis et rationum momentis confirmaverim, in ea tamen, ut candide ac sincere loquar, animus non adquiescit. »

(4) *Ad Monimum*, l. II, C. X, *init.*, col. 188 C.

se voit obligé de revenir sans cesse, comme malgré lui et désormais par une sorte d'illogisme de sa part, à cette donnée liturgique initiale :

Quando autem congruentius quam *ad consecrandum sacrificium corporis Christi*, sancta Ecclesia (quae corpus est Christi) *Spiritus Sancti deposcat adventum*, quae ipsum caput suum secundum carnem de Spiritu Sancto noverit natum ? (1)

Suit, par manière d'explication, l'analogie avec le mystère de l'Incarnation, mais dont l'application se trouve ici réduite au seul corps mystique : en quoi incontestablement la préoccupation théologique de Fulgence a exercé une influence légèrement déviatrice par rapport aux données traditionnelles de cette analogie.

Pourtant — et ceci encore est à retenir — cette *aedificatio spiritalis* du corps mystique dans la charité, qui est désormais l'unique perspective de Fulgence, coïncide en fait avec le moment le plus auguste du sacrifice eucharistique.

Haec itaque spiritalis aedificatio corporis Christi, quae fit in caritate, ... nunquam opportunius petitur quam cum ab ipso Christi corpore (quod est Ecclesia) in sacramento panis et calicis ipsum Christi corpus et sanguis offertur (2).

Enfin, pour justifier cette application au corps mystique et à la charité, Fulgence en appelle à l'autorité de saint Augustin, dont les textes abondent en effet concernant cette idée générale du corps mystique. Mais jusque dans cette sorte de supplément à l'ensemble de son exposé, l'évêque de Ruspe rappelle encore la donnée liturgique initiale, le fait que l'Eglise, dans la prière de sacrifice, demande la venue du Saint-Esprit.

Ne quis autem nos putet, *dum Ecclesia in sacrificii prece Spiritus Sancti deposcit adventum*, incongrue Sancti Spiritus vocabulo caritatem intelligere, quae diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (*Rom.*, V, 5), commodum duximus paternis definitionem nostram praemunire sententiis (3).

Il ne précise plus, comme il l'a plusieurs fois précédemment fait, que

(1) *Ibid.* Notez la parenthèse « sancta Ecclesia *quae corpus est Christi*», qui brusquement dévie la direction première et normale de la formule liturgique.
(2) C. XI, *init.*, col. 190 BC.
(3) *Ad Monimum*, l. II, C. XII, col. 191 C.

le Saint-Esprit est demandé *pour la consécration du sacrifice* : ce rappel jurerait trop avec son explication désormais entièrement restrictive. Mais il ne peut pas oublier, du moins, que c'est la formule liturgique d'invocation ou d'épiclèse qui a occasionné la question de Monime.

Une attestation analogue de l'épiclèse africaine nous est fournie par un fragment du livre VIII de Fulgence *Contra Fabianum* (fragment 28).

Le Fabianus auquel s'adresse ici l'évêque de Ruspe avait, lui aussi, soulevé une difficulté à l'occasion de la formule d'épiclèse, puisque cette difficulté portait sur la mission du Saint-Esprit implorée au temps du sacrifice. De cette demande de mission Fabianus concluait, par une grave erreur doctrinale, que l'Esprit-Saint était envoyé à la manière d'un ange dont Dieu réaliserait une sorte de présence locale à l'autel. Fulgence rectifie l'erreur doctrinale, mais toujours en partant du fait liturgique qui y a donné occasion :

At tu, qui de missione Spiritus Sancti renovas quaestionem, et dicis quia Spiritus Sanctus mitti docetur ac dirigi ut angelus et minister, recogita quae sunt a nobis superius dicta, et invenies Spiritum Sanctum non sicut angelum mitti. Ille quippe mittitur de loco ad locum, ac sic illuc mittitur ubi non fuit. Spiritus autem Sanctus, qui totum implet et nusquam deest, illuc dignatur a Patre mitti per gratiam suam ubi semper est per immensam divinitatem suam, et illuc venit collatione muneris unde nunquam deest magnitudine deitatis... (1)

Qu'il s'agisse bien de la signification à donner à la formule liturgique d'épiclèse, maintes expressions ne nous permettent pas d'en douter.

Visum vero tibi est, *de prece qua tempore sacrificii postulatur adventus Spiritus Sancti*, velle localem ejus ostendere missionem... (2)

Et encore, un peu plus loin, en un passage qui reprend toute l'explication théologique de la charité et du corps mystique :

An forsitan *tempore quo sacrificium offertur* existimas in illis quidem *qui precem fundunt* esse Spiritum Sanctum, sed in ipso loco non esse ubi sacrificium ponitur ?... Agnosce igitur quid *in offerendis sacrificiis* agitur, ut exinde intelligas *quare ibi adventus Sancti Spiritus postuletur*. Nempe illud impletur in sacrificiis offerendis, quod ipsum Salvatorem nostrum praece-

(1) *Contra Fabianum*, lib. VIII, fragm. 28, P. L., t. LXV, col. 788 B.
(2) *Ibid.*, col. 788 C.

pisse beatus testatur apostolus dicens : « Quoniam Dominus Jesus in qua nocte tradebatur... » (I *Cor.*, XI, 23-26). Ideo igitur sacrificium offertur, ut mors Domini annuntietur et ejus fiat commemoratio qui pro nobis posuit animam suam... (*Joan.*, XV, 13). Quoniam ergo Christus pro nobis caritate mortuus est, cum *tempore sacrificii* commemorationem mortis ejus facimus, caritatem nobis tribui per adventum Sancti Spiritus postulamus... (1)

L'argumentation du *Contra Fabianum*, comme celle de la réponse *ad Monimum*, est donc toujours basée sur l'oraison liturgique sollicitant l'envoi du Saint-Esprit en vue de sanctifier ou de consacrer le sacrifice. C'est ce qu'il importe de retenir, même en entendant de nouveau Fulgence restreindre cette » sanctification » à l'opération de divine charité et d'unité chrétienne dans les âmes. Le saint docteur, fidèle à sa méthode de maître qui enseigne et qui, pour mieux se faire comprendre, ne craint pas les répétitions, va le redire à Fabianus comme il l'avait redit à Monime.

Petimus ergo ut Spiritus Sanctus veniat, non secundum substantiam immensae divinitatis, sed secundum donum individuae caritatis. Nam si de loco ad locum existimas venisse Spiritum Sanctum, consequens est ut etiam Patris et Filii de loco ad locum fatearis adventum... (2)

Sic et Spiritus Sanctus dicitur venire, dum a fidelibus poscitur, quando donum caritatis et unanimitatis vel conferre vel augere dignatur. In quo munere praecipue et, ut ita dicam, proprie cognoscitur Spiritus Sanctus... (3)

Sancta ergo Ecclesia, *dum in sacrificio corporis et sanguinis Christi mitti sibi precatur Spiritum Sanctum*, donum postulat utique caritatis, quo servare possit unitatem spiritus in vinculo pacis (*Eph.*, IV, 3). *Sanctificat itaque sacrificium Ecclesiae catholicae Spiritus Sanctus* : et ideo in fide et caritate populus permanet christianus, ideo digne corpus et sanguinem Domini manducat et bibit, quia et rectam tenet de Deo suo fidem et bene vivendo non deserit ecclesiastici corporis unitatem (4).

Le fragment 29 du même livre *Contra Fabianum* applique une argumentation identique à l'invocation analogue du Saint-Esprit contenue dans la bénédiction des fonts baptismaux.

On sait que, malgré la différence considérable universellement recon-

(1) *Ibid.*, col. 789.
(2) *Ibid.*, col. 790 D.
(3) Col. 791 A.
(4) Col. 791 C.

nue entre la sanctification ou consécration des éléments eucharistiques et la sanctification de l'eau baptismale, le parallélisme entre l'une et l'autre, et l'appropriation de toutes deux au Saint-Esprit, constituent un lieu commun de la tradition patristique et liturgique. Il suffit de rappeler le témoignage de saint Cyrille de Jérusalem auquel nous avons fait allusion plus haut (*P. G.*, t. XXXIII, col. 1116) et qui, dans le cas présent, peut tenir lieu de toutes les autres attestations (1). Dans l'étude des documents, les critiques peuvent à bon droit placer côte à côte l'épiclèse eucharistique et l'épiclèse baptismale (2). En sorte que l'identité substantielle de l'argumentation de Fulgence sur l'action du Saint-Esprit aux fonts baptismaux et à l'autel du sacrifice viendrait, s'il en était besoin, confirmer par un autre biais les inductions auxquelles la réponse à Monime nous avait amenés touchant le fait certain d'une épiclèse eucharistique.

Voici, en effet, la nouvelle question qui se pose : *In fontis benedictione cur postulatur Spiritus Sanctus* (3).

Et voici l'essentiel de la réponse, où l'on retrouve la même doctrine trinitaire que dans le traité *Ad Monimum* :

... Quapropter majestatem Sancti Spiritus, Fabiane, cognosce et eum blasphemare jam desine : qui utique ideo *ad benedicendum fontem postulatur ut veniat*, ut donum adoptionis filiorum donata peccatorum remissione concedat. Venit emim in largitate suorum munerum, cum ipse non desinat orbem implere terrarum. Pater autem eum mittit, quia a Patre procedit : mittit autem origine majestatis, non imperio jussionis. Sic autem Spiritus Sanctus, qui ubique totus est, venit sicut venire cum Deo Patre Filius consuevit. Missio ergo Spiritus Sancti collatio est invisibilis muneris, non apparitio personalis : quia nec ipsa missio localis intelligitur, ubi qui mittitur immensus naturaliter invenitur (4).

Le lecteur aura aisément reconnu dans ces extraits du *Contra Fabianum* le même enseignement théologique que dans le deuxième livre *ad Monimum*. Il n'est pas sans intérêt d'y remarquer en outre, dans un des principaux passages du fragment 28 (col. 789, ci-dessus, p. 280) la connexion bien marquée entre l'invocation eucharistique

(1) Voir ci-dessus p. 270, note 3.

(2) C'est le titre même d'un volume de l'*Alcuin Club Collection* : E. G. Cuthbert F. Atchley, *On the Epiclesis of the eucharistic liturgy and in the consecration of the font*. Oxford, 1935.

(3) *Contra Fabianum*, l. VIII, fragm. 29, P. L., t. LXV, col. 791 D.

(4) *Ibid.*, col. 794 CD.

du Saint-Esprit et la commémoraison de la mort du Christ ou *anamnèse*.

« ... Ideo igitur sacrificium offertur, ut mors Domini annuntietur et ejus fiat commemoratio... » Or, on le sait, la formule normale d'épiclèse, dans les liturgies orientales, se rattache précisément et fait suite à cette oraison d'anamnèse qui correspond à la prière « Unde et memores » du Canon romain (1).

***

Il nous paraît évident que l'Eglise africaine, à la partie centrale du Canon de la messe, avait une oraison très nettement caractéristique et complètement analogue à l'épiclèse orientale. Les affirmations répétées de saint Fulgence autorisent à cet égard les inductions tirées des textes antérieurs de saint Cyprien, de saint Optat, de saint Augustin. Car il ne viendra à l'idée de personne que le fait attesté par saint Fulgence était une innovation récente dans la liturgie africaine (2).

Retrouvera-t-on jamais la teneur exacte de cette épiclèse africaine, comme des autres pièces du Canon de la messe ?

En son *De scriptoribus ecclesiasticis*, Gennade de Marseille, dans la seconde moitié du Ve siècle, mentionne un certain Voconius, évêque de Mauritanie, comme compilateur d'un Sacramentaire : « Composuit etiam sacramentorum egregium libellum » (3). Puisse-t-on découvrir un jour le Sacramentaire de Voconius ou quelqu'un de ses frères !

S. SALAVILLE.

NOTE ADDITIONNELLE.

Au moment de la mise en pages, je prends connaissance de l'étude de J. HAVET, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit-Saint d'après Isidore de Séville*, dans *Ephemer. theolog. Lovanienses*, t. XVI, 1939, p. 32-93, où, malgré la part un peu trop belle faite aux explications théologiques de Fulgence, l'auteur conclut cependant qu' « il y avait en Afrique, dans le sacrifice eucharistique, une invocation du Saint-Esprit » (p. 80) et qu'on « admettait dans la confection de l'Eucharistie une action de l'Esprit-Saint ».

(1) Comparer ci-dessus p. 274, l'observation analogue présentée à propos d'un texte de saint Augustin.

(2) D'un style un peu trop brutal, J. WATTERICH, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Adendmahl und seine Geschichte* (Heidelberg, 1896), p. 107, note 2, fait la même constatation : « Denn dass die konsekratorische Epiklese im V oder VI Jahrhundert in Liturgie der afrikanischen Kirche hineingekommen sei, wird niemand so toericht sein zu behaupten. » HOPPE, *Die Epiklesis...*, Schaffouse, 1864. p. 39, constatait aussi que l'épiclèse doit avoir été d'une grande importance dans le rit employé par Fulgence et ses adversaires : autrement, on ne s'expliquerait pas qu'il y rattache une argumentation si étendue.

(3) GENNADE, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 79. P.L. t. LVIII, col. 1103-1104.

Deux homélies patristiques pseudépigraphes : Saint Athanase sur l'Annonciation ; Saint Modeste de Jérusalem sur la Dormition

I. — L'homélie du Pseudo-Athanase sur l'Annonciation.

Parmi les nombreux écrits apocryphes mis sous le nom de saint Athanase d'Alexandrie, se trouve une homélie pour la fête de l'*Evangélismos* ou fête de l'Annonciation au 25 mars, qui commence par les mots : Τοὺς ἱεροὺς ἱεροκήρυκας οἱ πρὸς τὴν ἀσθένειαν (1). Le caractère apocryphe de la pièce est généralement reconnu, bien qu'il arrive à tel théologien de la citer comme authentique en parlant de la doctrine de l'Assomption de la Sainte Vierge à l'époque patristique. On y lit, en effet, un témoignage très explicite sur l'assomption glorieuse de Marie en corps et en âme sans aucune mention de sa mort et de sa résurrection (2).

Que l'homélie n'appartienne pas au saint Athanase du IVe siècle, on peut en donner plusieurs preuves, et notamment celle-ci, qui est nouvelle et qui n'a pas encore pénétré dans le domaine de l'érudition commune : à savoir que la fête de l'Annonciation proprement dite, celle que les Grecs appellent l'*Evangélismos* et qui se célèbre le 25 mars, n'existait pas encore au IVe siècle. Elle fut introduite, en effet, dans les Eglises d'Orient à l'époque de Justinien, vers l'an 550, après que la fête occidentale du 25 décembre, commémorant la naissance du

(1) Elle se trouve dans la patrologie grecque de Migne, t. XXVIII, col. 917-948.

(2) Ce témoignage se lit à la col. 938 : Marie est représentée comme la reine se tenant à la droite du Roi universel, son Fils, *revêtue du manteau doré et multicolore de l'incorruptibilité ; car elle paraît là non selon la simplicité propre aux esprits et comme dépouillée de sa chair et de son corps, mais revêtue de l'incorruptibilité et de l'immortalité dans sa chair très sainte.*

Sauveur, eut été communément reçue chez elles (1). C'est l'évêque d'Ephèse, Abraham, un contemporain de Justinien, qui nous apprend cela dans son discours sur l'Annonciation de la Mère de Dieu, que nous avons publié dans ces dernières années (2). Il déclare positivement qu'aucun des anciens Pères, parmi lesquels il cite saint Athanase, n'a fait de discours au jour même de l'Annonciation, parce qu'à leur époque la fête de la naissance du Sauveur, au 25 décembre, ne se célébrait pas encore (3).

La critique interne suffit, à elle seule, à classer l'homélie en question, sinon après la période patristique, du moins après la controverse monothélite. Non seulement l'auteur est postérieur au Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont il s'inspire visiblement en parlant des hiérarchies angéliques, mais la phrase suivante vient d'un théologien qui a connu la définition du sixième concile œcuménique sur les deux vouloirs et les deux opérations du Verbe incarné.

« C'est pourquoi nous disons *deux vouloirs* (ou volontés, θελήματα) et non *deux voulants* ; *deux opérations* et non *deux opérants*, mais un seul *voulant* selon une hypostase, *deux volontés et deux opérations* selon la propriété des natures. Confessant de la sorte le divin mystère de l'Incarnation, nous repoussons les blasphèmes des hérétiques » (4).

Une pareille théologie nous mène au plus tôt à la fin du VII^e^ siècle ou au début du VIII^e^. Par ailleurs, l'auteur paraît antérieur à Photius par le fait qu'en exposant le dogme trinitaire, il ne fait aucune allusion à la controverse sur la procession du Saint-Esprit. Et par la manière dont il parle des missions divines, il n'appartient pas à l'Ecole d'Antioche, mais se rattache à celle d'Alexandrie (5).

---

(1) La date du 25 mars comme jour de la conception virginale de Jésus est, en effet, commandée par la date de sa naissance au 25 décembre. L'inverse aurait pu se produire. En fait, nous savons que c'est la date du 25 décembre qui a eu la priorité.

(2) D'abord, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, année 1913 ; puis dans la *Patrologia orientalis* Graffin-Nau, t. XVI, p. 442-447.

(3) *Patrologia orientalis*, t. cit., p. 442.

(4) P. G., t. cit., col. 925 B. Nestorius est réfuté, col. 932 D, 933 B.

(5) On peut déduire ce point du fait que l'auteur enseigne la mission d'une personne divine par une autre, ce que repoussent généralement les exégètes antiochiens. Le Fils est envoyé par le Père comme Dieu, ὡς Θεός, § 12, col. 93 CA. Bien qu'il cite Isaïe, XLVIII, 16, l'orateur ne dit pas que le Fils est envoyé par le Saint-Esprit, comme l'enseigne Photius dans ses écrits contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque*.

II. — L'homélie sur la Dormition de la Mère de Dieu attribuée à saint Modeste de Jérusalem.

L'authenticité de la célèbre homélie sur la Dormition de la Mère de Dieu mise sous le nom de saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 17 décembre 634) ne paraît pas avoir été contestée jusqu'à ce jour (1). Cette homélie passe même généralement pour être le premier discours byzantin pour la fête du 15 août qui nous soit parvenu et où soit explicitement affirmée la résurrection et l'assomption glorieuse de la Vierge, mis à part les récits apocryphes du *Transitus Mariae*. Le récit de Jean de Thessalonique sur la Dormition peut sans doute lui disputer la priorité ; mais ce récit n'est pas une homélie pour la fête, bien qu'il ait été composé à l'occasion de l'introduction de la fête à Thessalonique, et son témoignage sur le fait même de la résurrection glorieuse est enveloppé d'obscurité (2). Publiée à Rome en 1760, par Michel-Ange Giacomelli d'après l'unique manuscrit de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés (= Cod. Coislin. 274), copiée en 1608 sur un manuscrit de la bibliothèque de l'île de Halki, daté de 1319, cette homélie, en tant qu'œuvre de saint Modeste, peut se réclamer du témoignage de Photius, en ce sens, du moins, que celui-ci l'a lue dans un manuscrit qui la mettait sous son nom (3). A y regarder de près, cependant, on s'aperçoit que le grand érudit byzantin n'était pas pleinement convaincu de son authenticité. Il nous déclare, en effet, que le style de l'homélie sur la Dormition diffère sensiblement de deux autres homélies attribuées à saint Modeste, à savoir un discours en l'honneur des saintes femmes *myrophores* (4), et un autre pour la fête de l'*Hypapante* (5). Et alors qu'il nous donne quelques extraits de ces deux derniers morceaux, il ne cite rien de l'homélie sur la Dormition. En comparant ces extraits avec le texte même de l'homélie, nous constatons nous-mêmes le bien-fondé du jugement de Photius.

---

(1) Bardenhewer, *Geschichte der christlichen Literatur*, t. V, 1932, p. 41, mentionne la pièce sous le nom de saint Modeste sans élever aucun soupçon sur son authenticité.

(2) Voir ce récit de Jean dans la *Patrologia orientalis*, t. XIX, où nous l'avons publié d'après de nombreux manuscrits.

(3) Photius, *Bibliotheca*, cod. 275. P. G., t., CIV, col. 244.

(4) On sait que les Grecs appellent de ce nom les saintes femmes qui voulurent embaumer le corps du Sauveur après sa mort.

(5) *Loc. cit.*, col 244. Voir les extraits des deux autres discours dans P. G., t. LXXXVI, col. 3273-3277. Vient ensuite le texte de l'homélie sur la Dormition, col. 3277-3312.

Autant le style des extraits est simple, clair et limpide, autant l'homélie sur la Dormition est une composition tourmentée, au vocabulaire recherché. Cette première constatation nous a amené à examiner de plus près la question d'authenticité. Le résultat de notre enquête n'est pas favorable à la paternité de saint Modeste.

On est tout d'abord étonné de ce que l'orateur dit dans son prologue. Il parle de deux catégories de Pères. Les premiers sont appelés *les docteurs établis dans l'Eglise du Christ par la grâce du Saint-Esprit.* Eclairés et fortifiés par sa lumière, ils ont trouvé pour chacune des fêtes de la Vierge des passages appropriés des saintes Ecritures et les ont interprétés devant les fidèles (1). Ce signalement s'applique sans doute aux grands noms de la patristique grecque des IV^e^ et V^e^ siècles, aux docteurs de l'Eglise dont le V^e^ concile œcuménique avait donné une liste en 553 (2). A ceux-là l'orateur ne reproche pas de n'avoir rien dit sur la fête de la Dormition — il sait sans doute que cette fête n'existait pas de leur temps (3) ; mais il a l'air de se figurer qu'il y avait déjà, à leur époque, tout un cycle de fêtes mariales : ce en quoi il se trompe étrangement, puisqu'il n'en existait alors qu'une seule, cette « Mémoire de Marie » dont parlent quelques orateurs du V^e^ siècle. A ces premiers Pères notre auteur oppose *ceux qui sont venus après eux*, οἱ μετέπειτα, et c'est de ceux-là qu'il écrit : « J'ignore pourquoi ces Pères ne nous ont laissé aucun discours, aucune exposition scripturaire au sujet de la Dormition de la Vierge digne de toute vénération. Aussi voit-on, au jour de cette fête, le peuple fidèle, avide d'instruction religieuse, attendre qu'on lui révèle quelque chose de ce mystère. » C'est pour répondre à ce pieux désir, ajoute-t-il, que, malgré son impuissance et sa misère, tout confiant en l'assistance de la Mère de Dieu, il a cru utile de faire paraître sa modeste composition sur le sujet (4). De cette déclaration on peut conclure : 1° que le morceau n'est point une homélie proprement dite, destinée à être prononcée devant un auditoire, mais un petit écrit, μέτριον γράμμα, un panégyrique s'adressant à des lecteurs isolés ; 2° que l'auteur a ignoré l'existence d'homélies ou de discours sur la fête de la Dormition anté-

(1) *Loc. cit.*, col. 3280.

(2) Cf. MANSI, *Coll. concil.*, t. IX, col. 201-202.

(3) La traduction latine de Giacomelli, col. 3279 B, tendrait à faire croire juste le contraire. Le texte grec ne vise que οἱ μετέπειτα, non les premiers Pères.

(4) Col. 3281 A.

rieurs à sa propre composition. Il n'aura donc pas connu le récit de Jean de Thessalonique, à moins qu'il ne l'ait mis au rang des apocryphes, dont il n'y avait pas à tenir compte (1) ; et il aura écrit avant les grands orateurs du VIII[e] siècle : Germain de Constantinople, André de Crète, Jean de Damas, dont nous possédons les homélies pour la Dormition, les premières en fait qui nous soient parvenues pour cette fête en dehors du présent panégyrique.

Or, il faut remarquer qu'un siècle sépare le patriarche de Jérusalem, saint Modeste, de saint Germain de Constantinople, tandis qu'entre lui et les grands noms de l'âge d'or de la patristique grecque, il n'y a guère qu'une cinquantaine d'années. On est dès lors étonné de l'étonnement de l'auteur de ne trouver aucun discours sur la Dormition, depuis que cette fête existe, c'est-à-dire depuis la fin du VI[e] siècle (2). C'est dire que son institution fut contemporaine de saint Modeste lui-même, qu'elle précéda de quelques années seulement l'invasion de la Terre Sainte par les Perses, en 614. Alors, on ne comprend pas du tout que le patriarche de Jérusalem ait pu s'exprimer comme s'exprime l'auteur du *modeste récit* mis sous son nom. C'est, croyons-nous, une raison sérieuse de ne pas l'identifier avec cet auteur.

Il y a plus. A un endroit de la pièce, nous lisons une formule christologique qui a pu difficilement venir sous la plume d'un auteur antérieur à la controverse sur les deux volontés du Christ, controverse inaugurée l'année même de la mort de Modeste par la fameuse lettre de Sergius, patriarche de Constantinople, au pape Honorius, c'est-à-dire en 634. Le passage est ainsi conçu :

» Salut, très sainte Mère, toujours vierge, qui avez engendré de votre substance le Christ Fils de Dieu, incarné par l'opération du Saint-Esprit, parfait en divinité et parfait en humanité, c'est-à-dire *en deux natures, deux vouloirs et deux opérations, voulant et agissant comme*

(1) L'auteur se montre excessivement discret dans l'emploi des récits apocryphes, et cela est tout à son éloge. Le peu qu'il leur a emprunté, et en le modifiant, vient peut-être de Jean de Thessalonique.

(2) Nous parlons évidemment de la fête de la Dormition proprement dite, celle qui se célèbre le 15 août. La fête mariale primitive, dont la date variait avec les Églises, était bien le *dies natalis* de la Vierge, mais on n'y faisait aucune allusion à la manière dont celle-ci avait quitté ce monde. On se contentait de célébrer les épisodes évangéliques de l'Annonciation, de la Visitation et de Noël. Les récits apocryphes du *Transitus Mariae* n'avaient pas encore comblé les lacunes des Livres saints sur le départ de la Mère de Dieu.

Dieu, voulant et agissant comme homme, un seul individu le même sans confusion et sans division, ayant la puissance dans l'une et l'autre nature : puisque vous séjournez auprès de lui, suppliez-le avec la confiance que vous donne votre titre de mère, de conserver toujours son Eglise dans la profession de cette doctrine (1). »

Cette mention si explicite non seulement des deux opérations, mais aussi des deux vouloirs du Christ, cette formule technique : *le même voulant et agissant comme Dieu, voulant et agissant comme homme* ; cette demande, adressée à la Vierge de maintenir l'Eglise dans cette foi : tout cela nous paraît un indice non équivoque que l'auteur a vécu en pleine querelle monothélite, ou plutôt après que le sixième concile eut fixé pour toujours la foi orthodoxe. On sait, en effet, que si la question des deux opérations ou énergies du Christ fut posée en Orient vers 619, ce ne fut qu'en 634 que l'on commença à discuter sur ses deux volontés ou *vouloirs*, θελήματα. Ce serait un curieux hasard si saint Modeste, qui est mort en 633 ou en 634 — les deux dates peuvent se soutenir — avait trouvé de lui-même, et antérieurement à la controverse sur les deux volontés, des formules si pleines et si précises.

Enfin, on est étonné de ne rencontrer, dans notre pièce, rien qui trahisse un habitant de Jérusalem, aucun de ces détails topiques qui échappent comme inconsciemment à qui se trouve à l'endroit même des événements dont il parle. Sans doute, l'auteur affirme que la Vierge demeurait à la Sainte Sion et qu'elle y est morte. Mais quand il parle du lieu de la sépulture, il s'exprime à la manière de quelqu'un qui vit loin de là : les apôtres, dit-il, déposèrent le corps de la Vierge dans un tombeau qui devint le réceptacle de la vie, *à l'endroit appelé Gethsémani* (2). Pas un mot sur ce tombeau ; pas une allusion au sanctuaire qui l'enfermait ; aucun détail sur la solennité jérosolymitaine du 15 août. Il nous représente même les apôtres délibérant sur l'emplacement qu'il conviendrait de choisir pour l'ensevelissement. Leur choix tombe sur Gethsémani, parce que Gethsémani se trouve dans la vallée de Josaphat, la *vallée du jugement dernier*. Ils voulurent marquer par là leur confiance en la médiation propitiatrice de la Mère de Dieu auprès du Souverain Juge des vivants et des morts (3).

(1) *Encomium*, § 10, col. 3304 BC.
(2) *Encomium*, 13, col. 3312 A : »
(3) *Ibid.*

Toutes ces raisons réunies nous paraissent assez fortes pour rendre plus que douteuse l'appartenance du discours à saint Modeste. Il faut plutôt l'attribuer à un auteur de la fin du VII^e^ siècle ou du début du VIII^e^, ayant vécu loin de Jérusalem, après la controverse monothélite. Cela sans doute n'enlève rien à l'importance de la pièce ni à la gloire de son auteur, quel qu'il soit. Celui-ci reste toujours le premier en date parmi les Pères grecs qui ont affirmé d'une manière tout à fait claire l'assomption glorieuse de Marie, et son discours est remarquable entre tous par son contenu doctrinal, dégagé de toute enveloppe apocryphe, allant droit à ce qu'il y a de capital dans le mystère final de la vie terrestre de la Vierge, c'est-à-dire à son assomption dans la gloire en corps et en âme ; affirmant cette assomption sans aucune hésitation et à maintes reprises comme une chose allant de soi et ne souffrant pas contradiction. Cet inconnu manifeste un sens chrétien parfait. Il a le souci visible de ne pas se compromettre avec les récits apocryphes, qu'il a connus sûrement. En l'absence de toute tradition sur les circonstances de la mort et de l'assomption de Marie, il ne cherche point à suppléer à ce silence par des détails légendaires et un surnaturel fantastique ; il se contente de conjectures raisonnables et vraisemblables. Il dit ce qu'il faut dire et rien de plus. Sous ce rapport, il l'emporte sur les orateurs célèbres qui l'ont suivi : Germain de Constantinople, André de Crète, Jean Damascène, qui ont fait, dans leurs compositions sur la Dormition de la Vierge, la part beaucoup plus large aux récits apocryphes.

M. JUGIE.

Lyon.

JEAN de CARPATHOS

l'homme, l'œuvre, la doctrine spirituelle

(2e *Article* (1)

Rien de plus abondant, mais aussi peut-être, — mises à part les œuvres des grands docteurs, honneur de la vie monastique, les saints Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile, Jean Chrysostome, celles encore d'Evagre le Pontique, initiateur de génie, de saint Diadoque de Photicé, aux pénétrantes analyses, du mystérieux Pseudo-Macaire et de quelques autres — rien de moins original que la littérature monastique à tendance ascétique et morale des premiers siècles byzantins. C'est au point que l'historien de la pensée attiré par les personnalités qui savent donner aux problèmes une solution originale, tout au moins en sa présentation, sera tenté de qualifier de monotone la spiritualité byzantine de cette époque.

Aussi bien, le but de nos écrivains ascètes n'est pas le sien : uniquement soucieux du bien à faire, des âmes à sauver, à relever, à sanctifier, à éclairer, ils s'oublient délibérément ; les situations spirituelles étant presque toujours les mêmes, malgré la diversité des âmes conduites par l'Esprit-Saint selon leur vocation particulière, ils estiment qu'identiques doivent être et les conseils et les remèdes et les procédés enseignés, dut le lecteur plus exigeant avoir l'impression de les retrouver tous en l'un chacun. Mieux encore, comme Jean de Carpathos, ils viseront souvent de propos délibéré à l'impersonnalité, dans le dessein d'être compris jusque des plus simples et des gens sans culture (L. *in finem*) (2).

---

(1) Voir un premier article : *Jean de Carpathos, l'homme, l'œuvre, la doctrine spirituelle*, dans E. O. t. XXXI, 1932, p. 284-303.

(2) Les citations seront faites en tenant compte de nos précédentes remarques littéraires. Pour les *Chapitres Parénétiques* (*Capita Hortatoria sive documenta spiritualia XCVII*) nous ne renvoyons pas à la traduction de Pontanus, P. G. T. LXXXV, col.

C'est à quoi, sans doute, notre Jean de Carpathos, précisément, comme bien d'autres, dut l'infortune de n'être pas appelé à déposer en faveur de la spiritualité monastique (1). Qu'il y eût quelque droit, il suffit de le lire en regard de tel autre mieux partagé, un Marc l'Ermite, par exemple, pour en être édifié. A la vérité, tout n'est pas nouveau dans son ascèse, à preuve la pauvreté de nos glanes ; bien des idées, des phrases même passent de ses lectures dans son œuvre et la chose est même si fréquente et si évidente que les gens de métier comprendront que nous renoncions à instituer ici l'étude parallèle un instant envisagée (2) Puis, les hauts sommets de la vie spirituelle sont à peine dénoncés de loin, comme s'ils débordaient nettement le

---

791-812, mais au texte grec publié par Nicodème l'Hagiorite dans le recueil *Philocalia*, Venise, 1792, p. 241-261, Athènes 1893, t. I., p. 165-181, donné par Migne en appendice du volume cité, col. 1837-1860 : on ne le trouve pas dans les premiers tirages de ce volume, tout au moins dans celui de 1861. Pour les *Chapitres théologiques* ou gnostiques, aussi intitulés *Ad eosdem capitula physiologica ascetica CVXIII*, encore inédits en grec, nous devrons nous contenter de la traduction défectueuse de Pontanus. Nous citerons comme œuvre à part d'après l'édition de Nicodème l'Hagiorite le Λόγος ἀσκητικὸς καὶ παρηγορητικός qui constitue le 96e chapitre des *Capita Hortatoria* de Pontanus et qui a été publié par Nicodème en appendice aux *Chapitres Parénétiques*.

Ces trois œuvres seront citées sous les sigles suivants :

H. — *Chapitres Parénétiques, Capita Hortatoria.*

Th. — *Chapitres théologiques* et *gnostiques.*

L. — Λόγος ἀσκητικός.

Enfin le chiffre arabe dont nous ferons suivre H. ou Th. indiquera le numéro du *capitulum* de la centurie citée. Par ailleurs, les *Chapitres Théologiques* offrant l'anomalie de la répétition à deux ou même à trois exemplaires du même n°, nous ferons suivre le chiffre arabe des lettres A. B. C.

(1) Pour ne donner qu'un exemple, P. Pourrat dans sa « *Spiritualité Chrétienne* », que l'on continuera à consulter avec fruit tant que le travail n'aura pas été repris à pied d'œuvre pour le faire bénéficier des éditions et des études récentes, consacre, dans son premier volume (Paris, 1926, p. 117-127), une centaine de pages au Monachisme oriental, histoire et doctrine, et ne trouve pas l'occasion d'y citer une fois notre auteur.

(2) Par exemple, l'on pourrait, avec quelque fruit, reprendre l'excellent parallèle nstitué par le R. P. M. Viller, S. J., entre saint Maxime et Evagre le Pontique (*Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, T. XI, 1930, pp. 156-184, 239-268, 331-336). Il est évident qu'Evagre est pour beaucoup dans la spiritualité du Carpathien. Mais, outre que ces études comparées risquent d'amoindrir plus que de raison l'apport personnel de celui qui se présente comme le disciple, il ne faut pas oublier que l'on n'avait pas, en ces temps, notre conception sur la propriété littéraire. Chacun prenait son bien où il le trouvait et le fait d'insérer de larges emprunts ne constituait pas, pour lui, l'obligation d'embrasser les thèses de son auteur préféré. Plus que d'autres peut-être Jean de Carpathos a abusé de ces emprunts : il lui arrive même, quand l'une de ses propres pensées lui paraît intéressante, de la répéter à quelques *capitula* de distance.

programme que l'auteur s'est tracé. Mais, après cela, sa valeur rigoureusement traditionnelle, son inspiration profondément scripturaire au point qu'un bon quart de son œuvre est tissé de textes sacrés, plus encore son franc optimisme, assez nouveau alors, lui méritaient quelque audience. Ajoutez-y que les exhortations du Carpathien n'ont rien perdu, aujourd'hui encore, de leur actualité et que plus d'une âme religieuse pourrait leur demander, en ses angoisses, un nouveau motif de persévérance.

Et c'est assez, ce nous semble, pour excuser cette modeste synthèse de sa doctrine spirituelle, en cette revue qui, voilà dix ans déjà, essayait de retrouver les traits de sa physionomie et de fixer son dossier littéraire (1).

La distinction de la vie spirituelle en vie active et en vie contemplative, alors commune à un très grand nombre d'auteurs et reçue du Carpathien (Th. 40 ; H. 17), nous fournira notre propre division. Nous verrons que la « vie active » du moine est un dur combat qui a et ses armes et ses méthodes, avant d'avoir ses victoires et ses récompenses dans la « vie contemplative ».

1° La « Vie active » : son combat et ses armes.

La preuve en est faite avec surabondance, les auteurs monastiques ont compris, médité, goûté plus que tous autres les paroles par lesquelles saint Paul exhortait les Ephésiens à se revêtir de « l'armure de Dieu » et de « la cuirasse de la justice », à prendre « le bouclier de la foi, le casque du salut et le glaive de l'esprit » (2), pour résister aux embûches du diable, en un combat à sang. Notre auteur a surtout retenu cette autre parole en laquelle l'Apôtre énonce la condition essentielle du bon combat, à savoir le dépouillement de tout ce qui gênerait l'athlète du Christ dans sa lutte (3). Car, pour lui aussi, la vie monastique est au premier chef un combat dont la victoire et la récompense se trouvent déjà dans ce repos, *hesychia*, indicible que beaucoup ne comprennent pas (H. 94).

De quoi s'agit-il, en effet, pour le moine, si ce n'est de suivre à

(1) *Echos d'Orient*, 1931, t. XXX, p. 284-303.
(2) *Ephes.*, VI, 11-17.
(3) *I Cor.*, IX, 25.

la trace le Seigneur qui l'a appelé : son bonheur, sa gloire, sa grandeur, c'est son titre de chrétien, plus encore — car il y a plusieurs catégories de chrétiens et plus d'une demeure dans la maison du Père (H. 41) — c'est d'entendre Dieu l'appeler son Enfant (H. 44), c'est de mériter le titre de sage, de contemplatif, d'ami de Dieu.

Or, pour en arriver à ce point de la vie spirituelle où il méritera, avec la couronne du ciel, les louanges des anges, il doit apporter au Christ une âme telle qu'il l'a reçue de lui, c'est-à-dire une âme pure et sans blessure (H. 89), une âme à son image et ressemblance (Th. 82).

Une âme telle que le moine l'a reçue de Dieu : le Carpathien ne pouvait trouver une expression plus exacte pour mettre ses correspondants en garde contre le manichéisme envahissant, qui faisait alors tant de mal jusque dans les couvents et contre lequel les mystiques avertis, un saint Maxime par exemple, sont en garde. Il fallait maintenir avant tout qu'œuvre de Dieu, notre âme ne pouvait être à l'origine que belle et bonne, dès là que Dieu, l'Etre bon, ne peut rien faire qui ne le soit (Th. 1-4), dès là encore qu'il a créé l'homme spécialement dans la bonté, entendez qu'il l'a créé par bonté et qu'il l'a créé bon (Th. 50), et qu'en dehors de lui il n'est être qui ait pouvoir d'agir hors de sa dépendance. Aucune place, dès lors, pour le principe du Mal qui, singeant l'action divine, nous aurait faits, lui aussi, à son image et ressemblance, à moins encore que nous ne soyons que le produit d'un démiurge, assez indifférent à son œuvre que de nous abandonner à la lutte à mort des deux principes, celui du Bien et celui du Mal.

Cette vue de l'esprit suffisait déjà à estimer la distance qu'il y a malheureusement entre l'état actuel de notre âme et celui qui constituait sa beauté et sa gloire à sa sortie des mains divines. Jean de Carpathos en fournit un autre moyen à la portée de tous dans la considération du péché : « Voyez ce que vous-même avez fait de votre âme et, en en prenant exactement la contre-partie, vous aurez l'œuvre de Dieu » (Th. 79).

Ainsi donc pour le Carpathien, comme pour l'ensemble des mystiques byzantins, faisant en cela une ingénieuse adaptation de la philosophie stoïcienne, la vie chrétienne se présente avant tout comme un retour à l'image et à la ressemblance divines, par une négation généreuse et totale de notre œuvre à nous. Douloureuse, pénible remontée

de la « vie active », couronnée par l'*apatheia*, au faîte de laquelle il nous sera possible de nous adonner sans danger et avec fruit à notre vie personnelle, à cette « vie contemplative » qui est justement celle de l'être à l'image et ressemblance de Dieu (Th. 46, 82). Dieu, certes, pourrait abréger l'étape — il le fait parfois (H. 38) —, il pourrait même en dispenser, mais il s'est fait une règle de ne couronner que celui qui aura combattu. Les joies de la vie contemplative ne sont, en somme, que la moisson du grain jeté avec larmes dans les sillons de la vie active (Th. 46, 25).

Or, ce combat de la vie active auquel les anges et démons assistent non seulement en spectateurs vivement intéressés à son issue, mais en acteurs aux rôles singulièrement importants (Th. 81), se présente précisément sous deux formes : la lutte contre nos passions et la lutte contre les démons.

Et d'abord la lutte contre les passions. Le moine doit avant tout connaître à fond le jeu de son activité. Le Carpathien l'y aide en rappelant les grandes lignes de la psychologie reçue, selon laquelle notre âme est composée de trois facultés essentielles, celles-ci inférieures l'*epithymia* et le *thymos*, celle-là supérieure, la raison, *logistikon*, appelée aussi esprit, *nous*, et qualifiée de faculté maîtresse (Th. 61, 65 C).

Les deux premières sont justement le siège des passions (*pathetikai dynameis*) ou mouvements contraires à la raison — les byzantins disent d'ordinaire « contre nature », notre auteur, qui connaît aussi l'expression stoïcienne, adopte plus volontiers la première — et constituent le *pathetikon meros*, qu'il faut préalablement guérir, ramener à la pureté originelle d'image de Dieu. Je dis bien guérir et non point supprimer, car l'apatheia n'est pas l'insensibilité, et les passions peuvent être bonnes et le sont en fait si leur mouvement est conforme à la nature, quand, par exemple, la partie concupiscible s'enflamme pour le bien et que la partie irascible en mène la conquête (Th. 72 B.).

Au reste, comme il est sage d'aller d'abord à la racine du mal, on commencera par guérir l'*epithymia* puisqu'elle est la source de tous les mouvements désordonnés du *thymos* : on tenterait vainement d'imposer à celui-ci des lois à observer, si l'on n'a d'abord pris garde de supprimer la propension du désir pour les voluptés périssables et de le ramener à son activité de nature (Th. 61 C.).

Mais encore, quel remède ou quelle méthode employer ? Le Carpa-

thien dénonce dans la continence (*enkrateia*) et la patience (*hypomonè*) les deux vertus, entendez plutôt l'ensemble des vertus propres à guérir ces passions.

En gros et à condition de négliger les nuances, la « continence » restaurera l'image dans l'*epithymia* et la patience dans le *thymos*, ce qui permettra finalement à la charité contemplative d'achever la ressemblance sous l'action du Saint-Esprit (Th. 70, 63).

Les travaux de la vie active ou de la « Pratique » vont donc débuter par ceux de la continence, afin de tarir la source de tous nos mouvements passionnels contre nature. Mais qu'est-ce que la continence ? Rien de plus compréhensif, alors, que l'*enkrateia* : elle est à la fois chasteté, continence, abstinence, tempérance, dépouillement, maîtrise de soi... Cependant je ne sais si, jamais, personne ne lui a fait la part aussi belle que le Carpathien. Il en tente cette définition pratique : « Est continent quiconque se garde constamment, perpétuellement de toute volupté qui répugne à la raison » (Th. 62 B. 63). Tous les mots, on le voit, sont pris dans leur extension absolue et englobent tout un monde qui ferait, pour nous, l'objet propre d'un essaim de vertus. Le plaisir des sens, le plaisir du palais, le plaisir de l'esprit, le plaisir de l'âme même, c'est de tout cela que la « continence » doit nous priver. Je ne lui prête rien et notre auteur lui-même s'en explique en deux définitions opportunes : « la continence sensible nous éloigne de toute action déraisonnable qui s'exerce par le moyen du corps, et la continence intellectuelle nous met à l'abri de toute pensée passionnée. » Il note, au reste, — et la remarque en a été faite par tous les auteurs de ce temps, que la première est absolument impossible à qui n'a pas d'abord pratiqué la seconde, l'acte extérieur n'étant jamais que l'écoulement de la pensée ou de l'image (H. 36 ; Th. 68, 69), le fruit du chêne dont la pensée est la racine (H. 93). Mais, à son sens, ce n'est pas encore assez dire et, pour inonder de clarté ce sujet d'importance, Jean de Carpathos tente d'inclure, dans une nouvelle définition, les actions même dont la continence doit nous préserver ; il écrit en effet : « La continence est un frein qui empêche notre cupidité de se satisfaire dans la nourriture, les possessions et la gloire. » (Th. 81). Et voilà la continence qui fait, à la fois, fonction de tempérance, de pauvreté et d'humilité.

Vous comprenez alors que le Carpathien la nomme en tête des vertus pratiques (Th. 63, 83), ce d'autant que le soin du ventre et du palais, disons la gloutonnerie, *gastrimargia*, l'avarice, *philargyria*,

la gloire vaine et inutile, *kenodoxia*, se trouvent être pour lui, comme pour tous les auteurs du désert monastique, les trois idoles dont le moine évitera de devenir l'esclave, les trois maux contre lesquels il doit mener une lutte implacable (H. 86).

La matière vaut la peine qu'on s'y arrête de loisir. La vaine gloire est particulièrement dangereuse pour le moine qui vise à la vie sublime d'union, d'amitié avec Dieu. Car Dieu se détourne de celui qui a bonne opinion de lui-même, jusqu'à se nourrir de vaine gloire et à se gonfler d'orgueil, de celui dont toute la belle apparence n'est au fond qu'une outre gonflée et une vessie (H. 59). Avec la vaine gloire, il n'arrivera jamais à la sagesse (*sophia*). Ferait-il mille prières, Dieu ne lui en accorderait pas les richesses, puisqu'il veut les consommer dans les voluptés de la vaine gloire (Th. 26). Mieux encore, si le moine était déjà parvenu à cet état et en prenait occasion de se complaire en lui-même, Dieu le priverait de la sagesse et il retomberait dans l'ignorance (Th. 14). Vous avez là, sans doute, la meilleure raison des épreuves et des retraits de dons que Dieu fait aux âmes avancées. Car s'il les a créées dans la bonté et les reçoit, repentantes, dans la miséricorde, il se doit de les corriger dans la justice et c'est encore bonté (H. 38, 22, 62, 63, 71 ; Th. 50, 10).

Le soin du ventre, le croirait-on, est un autre écueil de la vie monastique, consistant moins, il est vrai, dans la gourmandise, péché des faibles, que dans la gloutonnerie, erreur de ceux qui craignent de mourir de faim. Tous les maîtres du désert ont mis en garde contre elle, et c'est encore là un trait de la spiritualité ancienne que l'on ne trouve pas cependant chez Maxime le Confesseur. Le Carpathien ne décrit pas le détail des méfaits de la *gastrimargia*, mais il remarque fort bien qu'elle est à l'origine de préoccupations insensées. Se trouvait-il parmi ses correspondants de ces gloutons ? En tout cas, il leur rappelle, non sans humour, que la Providence, qui nourrit tout être, saura bien leur éviter la mort de faim. Qu'ils se mettent, par exemple, à l'école de l'araignée. Y a-t-il un être plus faible : il n'a pas de propriétés, n'entreprend pas de grands voyages par mer, ne recueille pas dans des greniers, ne conteste contre personne au tribunal, n'espionne pas curieusement tous ses voisins. Sa vie s'écoule dans une tranquillité idéale. Plus silencieuse que Pythagore, elle vit recueillie en elle-même dans le petit sanctuaire de sa toile et y reçoit de Dieu, à l'heure de sa faim, l'insecte qui suffit à sa subsistance (H. 47). Sans doute, tous les hommes ne sont pas d'un appétit d'araignée, et d'aucuns ont

même de tels besoins, qu'ils pourraient se croire excusables de s'adonner avec inquiétude aux mille soins requis par leur grand nécessaire ? « Qu'à cela ne tienne, répond le Carpathien, considérez les grands cétacés de l'Atlantique que Dieu nourrit en surabondance. Ont-ils jamais eu faim ? Et pourtant, en un seul de leurs plats, ils consomment plus de poissons qu'il n'en faudrait à une ville pour toute une journée. » Si grand et si vaste que soit votre appétit, il n'est donc que d'en abandonner le rassasiement à la Providence (H. 48).

Ce rappel de la confiance évangélique ne s'accompagne pas, chez le Carpathien, des longs commentaires habituels sur les dangers des repas et la conduite à y tenir, non plus que sur le jeûne. Il note que le plus sanctifiant est d'éviter la variété des mets, de s'en tenir autant que possible à un plat uniforme et sans condiments, que l'on prendra le plus tard possible, les jours de jeûne (Th. 74, 77). Et puisqu'il est question du jeûne, il nous plaît de l'entendre remarquer que le jeûne n'est pas une fin en soi, que celui qui n'a pas la santé suffisante pour l'observer peut le remplacer avantageusement par l'oraison d'action de grâces et par l'humilité (H. 12). Car le jeûne n'étant, comme le silence et la garde de la langue (H. 90, 59), comme la tempérance, les vêtements grossiers, la fuite des conversations inutiles, oiseuses (H. 20) ou même légères avec les enfants et les jeunes filles (Th. 73), qu'un moyen au service de la « continence », le meilleur jeûne sera encore celui des passions et l'attention apportée à conserver l'*hesychia* (H. 9).

Le troisième vice généralement signalé à l'attention spéciale du moine était l'avarice (*philargyria*) provenant, sans doute, de la même crainte de mourir de faim, éprouvée par celui qui s'est dépouillé de tout et ne peut plus compter sur ses réserves. Le Carpathien la rappelle, mais n'y insiste point, si ce n'est pour dire que le détachement doit être sincère, c'est-à-dire consister dans un dépouillement complet entre les mains des pauvres et des moines, pour suivre le Christ dans cette mort volontaire qu'est la pauvreté (H. 92). Ici encore l'essentiel est de ne pas se reprendre. et toute aumône reçue pour avoir simulé une trop grande pauvreté, ne pourrait être qu'un vol (Th. 60 B, 61 B).

Tel est le vaste champ des luttes de la « continence ». Est-il encore besoin de noter que l'*enkrateia* n'est pas une vertu que l'on n'ait à pratiquer qu'occasionnellement ; elle s'impose toujours, en tout et partout. Jean de Carpathos le répète à monotonie, il écrit notamment : « L'indulgence envers une petite tentation empêche le progrès dans la vertu.

A preuve le rémora qui, par la seule application de son disque adhésif contre la coque, peut arrêter un grand bateau de transport et empêcher complètement sa marche. » (H. 26). On peut dire « qu'aucun bien ne saurait être acquis sans la continence générale, qu'il est impossible, sans elle, de satisfaire au devoir chrétien et d'atteindre à la béatitude promise, puisque l'Apôtre a dit : « quiconque veut lutter doit s'abstenir de tout (1) ». Ici le mot « tout » doit signifier « toujours » : il faut donc s'abstenir de toutes les pensées et de toutes les actions contraires à la raison. Que la continence se détende sur un point donné, et aussitôt les forces du péché s'y décupleront » (Th. 67, 63, 74). On ne saurait trop le répéter, la moindre négligence, c'est la porte ouverte au démon, c'est compromettre les fruits de la vie active (H. 27), c'est provoquer Dieu à retirer ses dons (H. 5).

Une telle constance est grosse de fatigue et peut laisser craindre un instant de relâchement. On fera alors appel à la crainte de Dieu, puisque cette vertu joue à l'égard de la « continence » le rôle bienfaisant d'étai et de soutien que la charité joue à l'égard de la patience (Th. 64 B). Rien de plus facile à comprendre : « celui qui craint Dieu est nécessairement religieux et adonné à ce qu'il y a de meilleur ». En pourrait-il être autrement, quand on a sans cesse devant l'esprit la pensée de la mort et celle du jugement inévitable (Th. 30) ? Où l'on voit que la crainte reprend, par un chemin détourné, le rôle de tête de file des vertus pratiques universellement reçu par les auteurs, dès là que la continence ne peut se maintenir à la place qu'elle a usurpée que si elle bénéficie de sa coopération. Le Carpathien en est ainsi amené à donner des vertus une énumération que ses prédécesseurs signeraient volontiers : « La crainte de Dieu est la mère de la prudence et celle-ci engendre l'observation sincère des commandements, suivie elle-même de sa compagne nécessaire, l'*apatheia*, couronnée par la sagesse et la théologie » (Th. 33). Ajoutons qu'une crainte si précieuse est toujours, comme la continence (Th. 70,74), à notre portée, puisqu'elle peut s'alimenter par la méditation attentive de la parole de Dieu (Th. 80 B).

L'image une fois rétablie dans la partie concupiscible, grâce à la continence, pourra l'être facilement dans la partie irascible par la patience. L'*hypomonè* est tout aussi nécessaire que la continence :

(1) *I Cor.*, IX, 25.

sans elle aucun bien, aucune vie chrétienne ne sont possibles. Jésus a pris soin de nous en avertir : « Vous sauverez vos âmes dans la patience ». Ce n'était pas, là, nous indiquer un des moyens du salut, mais le moyen du salut (Th. 74, 63). Et Jésus ne demandait rien d'impossible. L'on peut dire, certes, que les occasions d'exercer cette vertu nous sont fournies de l'extérieur par le hasard des circonstances ; mais si imprévue et si grave que soit l'attaque à laquelle il nous faut faire face, elle ne peut rien contre cette charité chantée par l'Apôtre, cette charité qui « souffre tout, supporte tout, espère tout et ne passera jamais » (Th. 70). Avec elle le moine tiendra debout envers et contre tout, au milieu de la tempête effroyable que le démon déchaînera autour de lui pour l'engloutir ou, à tout le moins, pour le faire renoncer à la traversée projetée. La patience se présente donc comme la vertu spéciale des assaillis de l'enfer, et c'est pourquoi son rôle était au désert de premier plan (Th. 63).

Ce n'est pas tout malheureusement, car, dans ce champ clos de la *praktikè*, nos passions rencontrent un allié puissant en la personne du démon, qui, s'il ne peut pas compromettre notre victoire, s'entend cependant à merveille à rendre des plus ardues la lutte géante de la continence et de la patience.

Le démon, en effet, occupe dans la vie monastique une place que nous voudrions moins prépondérante. Qu'il y ait à cela quelque excès, personne n'en doute. Mais, au fait, sommes-nous bons juges ? Il est bon de nous souvenir que, bénéficiaires de près de deux millénaires de christianisme, nous sommes moins à la portée du Mauvais qu'en ces temps où son influence se décuplait de celle du paganisme évanescent. Peut-être aussi, aujourd'hui, attribuons-nous à des causes qui n'y sont pour rien plus d'un tour de sa manière. Quoi qu'il en soit, sur ce point encore, le Carpathien est bien dans la ligne de ses devanciers, Il dénonce dans le démon, appelé des noms les plus divers: amorrhéen, égyptien, troglodyte, Amalec (H. 87, 93 ; Th. 54), sans préjudice pour une quantité de qualificatifs qui disent assez ses méfaits, le grand ennemi du moine, un adversaire acharné et personnel qui l'assaillera tout au long de la vie et même au delà de la mort pour lui reprocher les fautes commises en son existence terrestre (H. 23). En ressuscitant, en renouvelant, en multipliant ses mauvaises passions (H. 16), il s'efforce de l'acculer au péché, dans l'espoir de diminuer, par la faute, sa foi dans le Christ, son espérance, la fréquence de son recours à la prière (H. 65). Au reste, le moine partage l'honneur de ses attaques

les plus violentes avec les âmes qui imitent son *hesychia*, qui s'adonnent comme lui, aux exercices de la piété ou se livrent avec ardeur à leur purification. La lutte devient alors si atroce que, prises de dégoût, ces âmes se surprennent, comme l'Apôtre, à souhaiter la mort (H. 25, 64).

Comment le démon procède-t-il dans ses attaques ? Bien qu'il ne connaisse pas nos pensées, — car Dieu seul, pour l'avoir créé, peut connaître notre esprit (Th. 29), — il a mille et un moyens de nous faire la guerre. Par exemple, on inscrira à son actif les pensées de blasphème contre le ciel, contre les mystères du Christ (H. 24), les pensées impures et passionnées (H. 51), les démangeaisons étonnantes que l'on a de manquer à ses résolutions et à ses fermes propos à peine formés (H. 39). Au besoin, il se servira des louanges du prochain pour nous inspirer de la vaine gloire (H. 10) et même, si étrange que cela puisse paraître dans un monastère, des mauvaises compagnies (H. 88,61). En un mot, tout lui est bon pour nous attaquer, on doit le craindre à tous les carrefours de l'existence et jusque dans ses vertus, notamment les jours de fête, au cours des synaxes, plus particulièrement si l'on se dispose à prendre part à la table mystique (H. 18). Ce n'est point là agiter un vain épouvantail : que les moines de l'Inde se rappellent « le prêtre à la droite de qui le diable se tenait sans cesse pour s'opposer à chacune de ses pensées, de ses paroles et de ses actions » (H. 74). Et s'il le faut, pour tant de besogne, il saura se faire légion (H. 55).

Au fort de cette tempête y a-t-il lieu de se décourager ? Non, car Satan ne peut nuire qu'à celui qui le veut bien et lui donne, pour le vaincre, à exploiter ses passions (Th. 66).

Mais ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur cette démonologie somme toute traditionnelle. Un point cependant doit nous retenir. La tentation que le moine doit craindre le plus est celle qui vise son état religieux lui-même. C'est de quoi Jean de Carpathos parle d'abondance, comme il a été convié de le faire. Certains moines de l'Inde, aux prises avec les difficultés de la vie monastique et sentant la réalité de leur vie à mille coudées de leur idéal, finissaient, après une lutte courageuse sans résultat tangible, par douter du bien fondé de leur entrée au monastère. N'y sont-ils pas venus pour y mener une vie angélique dans le calme, la paix, la quiétude, le repos du cœur et des sens et s'y livrer totalement à la contemplation ? Or voici que malgré leurs prières continuelles, leurs saintes psalmodies, leurs efforts, non seulement ces moines sont sous le coup de tentations horribles, doulou-

reuses et de tous les instants qu'ils ne connaissaient pas dans le monde, mais il leur échappe encore des indélicatesses, des faiblesses et parfois, hélas ! des chutes affligeantes, des colères incoercibles, quand, dans le siècle, les gens mariés cumulent, avec les avantages certains de la famille, toutes les joies, toute la paix, une vie pour ainsi dire absente de tentations et la possibilité de s'adonner aux bonnes œuvres et de faire d'abondantes aumônes.

N'y a-t-il pas là un cruel paradoxe ? Pour le résoudre, le Carpathien a écrit aux solliciteurs sa première Centurie, mais, sur le point de la faire porter, il en reprend le sujet à loisir dans cette longue lettre d'envoi intitulée Λόγος ἀσκητικὸς καὶ πάνυ παρηγορητικός.

L'auteur apporte à développer le paradoxe plus d'acuité sans doute que n'en avaient mis ses correspondants. Il pousse la comparaison à l'extrême, noircit à plaisir la condition du moine, brillante encore celle du chrétien du monde. Mettons que celui-ci ne pèche pas, qu'il soit d'une vertu inégalée, ajoutez-y qu'il n'ait que joie en son foyer comme en sa vie spirituelle et en ses relations, paix au dedans et au dehors. Voici en regard un moine dont la vie est un affreux martyre : tristesse de l'âme, lassitude, amertume insondable, remords de la conscience, angoisses de l'esprit, confusions, contrition, misère, mépris et, pire encore, péché. Eh bien, ce moine ne laisse pas de rester l'enfant de la maison, le fils légitime, quand le séculier si bien partagé n'est après tout qu'un bâtard et qu'un serviteur. Le péché de l'enfant, racheté par une telle somme de souffrances, donnant lieu à une profonde humilité, est bien préférable à la justice du serviteur et ses souillures sont plus enviables que la pureté de celui qui n'a pas fait le sacrifice de ce monde.

Que l'hypothèse du Carpathien procède par impossible, c'est évident ; que, prise à la lettre, elle sonne faux à nos oreilles, tout le monde en convient, bien qu'il y ait là une âme de splendide vérité. Tout au moins, elle dit bien la pensée de l'auteur et les moines en concluaient justement que l'essentiel pour eux était de persévérer dans la lutte monastique, de se relever sans cesse, seraient-ils tombés des milliers de fois par fragilité (H. 84, 44, 29), que le découragement et le désespoir sont pires que le péché, comme nous le voyons dans les cas si semblables à la fois et si différents de Pierre et de Judas (H. 85). Ils attendront avec confiance et patience, même pour ici-bas, car la tentation aura un temps (H. 33), l'heure de la splendide récompense dans les délices de la vie contemplative. Ils penseront, en outre, que si

l'épreuve vient du démon, après tout c'est Dieu qui la permet, voire la veut, pour cette moisson finale de la grâce et de l'union qu'on engrangera au terme de la vie active. C'est au point que dans un cri de triomphe le Carpathien peut aller jusqu'à dire : toutes ces tribulations accumulées devant lesquelles vous êtes en tentation de regarder vers la sortie sont, somme toute, la plus grande grâce de Dieu (L., passim).

Jean de Carpathos estime cette doctrine si importante qu'il y revient à tout propos dans ses deux centuries. Il suffit largement d'en énoncer les idées maîtresses. La tentation, de quelque ordre qu'elle soit, celle surtout qui nous étonne et nous humilie, est de toute nécessité pour le commençant (H. 30) et même pour celui qui a déjà reçu les premiers rayons de la sagesse. Par exemple, n'est-elle pas la pierre de touche de ce que vaut notre connaissance des Ecritures ? Nous saurons que notre étude ne fut pas le fait de la vaine gloire si, à l'heure de la tentation, nous pouvons tirer de notre mémoire, comme d'un carquois, les paroles dont nous avons besoin contre nos passions et les démons (Th. 78 B). Qui peut compter sur le soldat qui n'a point combattu ? C'est le combat qui fait la preuve du sérieux de son instruction militaire (Th. 79 B). N'est-ce pas pour nous en donner un exemple que Dieu permit la tentation de reniement de Pierre après la remise du pouvoir des clés plutôt qu'avant ? (H. 30, 62). Le moine ne laissera donc pas son allégresse spirituelle se dissiper au hasard des tentations qui le soufflètent. Il doit savoir que sa couronne est sertie de toutes les pierres précieuses de ses tribulations, que la vertu se parachève dans les infirmités du Christ et que l'esprit y trouve le climat de ses plus belles floraisons. Ne vaut-il pas mieux, pour lui, se réjouir et redoubler de foi et d'espérance, le démon lui-même lui fournissant la preuve, dans son acharnement et son envie, qu'il est vraiment dans la voie royale des enfants de Dieu (H. 19, 16).

Et même si, d'aventure, il lui arrivait de tomber par fragilité et de prendre le remède en manière de poison, il ne devrait pas se laisser abattre (H. 29). Qu'il considère le cours de la lune ; sa luminosité croissante et décroissante représente excellemment l'état de l'homme tantôt bon et tantôt mauvais, mais ayant, dans la *metanoia*, la pénitence, le moyen de revenir à sa dignité première. Qui croit dans le Christ, «fût-il mort, vivra ». Alors d'un mot, d'un vouloir, à la simple invocation du nom de Jésus, Dieu le purifiera, le lavera si bien de toute souillure, qu'il sera aux yeux divins aussi pur que ses prophètes et ses saints au point de ne pouvoir plus en être distingué (H. 4).

Cette purification, le Carpathien l'attribue spécialement au Saint-Esprit et il se plaît à le répéter. « Dieu dit à l'âme assez dégoûtée à la vue de la multitude de ses péchés et de ses tentations que d'être en danger de se décourager : « Vivetis et cognoscetis quia ego sum Dominus » (1), et à l'âme qui ne peut croire qu'elle ait jamais assez de vertus pour enfanter le Christ, il redit comme à la Vierge « Spiritus Sanctus superveniet in te » (2). Là où l'Esprit-Saint intervient, il n'y a pas lieu de juger des choses d'après la nature ou la coutume. Cet adorable Esprit peut tout, jusqu'à produire en toi ce qui manque » (H. 81). Prenons un exemple dans la nature : « si, pour l'avoir arrosée, tu vois dans la plaine ou sur la colline une vieille souche reverdir comme un plant nouveau, se pourrait-il qu'avec la grâce du Saint-Esprit, nous ne retrouvions pas l'incorruptibilité originelle, nous ne refleurissions pas comme une jeune pousse, même s'il n'est que trop vrai que nous ayons revêtu le vieil homme » (H. 80) ?

On le voit, l'optimisme du Carpathien ne connaît aucune timidité : non content de promettre au pécheur son pardon, il lui laisse même entrevoir un certain recouvrement de ces dons préternaturels qui étaient en nos premiers parents les prérogatives de l'image de Dieu et que notre théologie réserve aux élus ressuscités.

Notons encore que, dans ce grand œuvre de purification et de restauration, l'Esprit-Saint — et c'est pure sagesse pour contrecarrer l'action du démon — se sert du ministère des anges. Jean de Carpathos se plaît en leur compagnie plus qu'aucun autre peut-être, et c'est d'eux, en somme, qu'il attend toute chose, non seulement à la manière dionysienne, l'initiation mystique, mais encore tous les services qu'un aîné bien né a coutume de rendre aux plus jeunes. En tout état de cause, la puissance angélique dépasse de loin celle du démon : « S'il n'est que trop vrai que le diable peut achever la déchéance de l'âme infidèle à sa nature et l'acculer à la perdition, combien plus, au temps marqué, l'ange mandaté par Dieu pourra-t-il ramener l'égaré à sa dignité première. Car si l'aquilon glacial réduit l'eau en pierre, l'auster brûlant a tôt fait de lui rendre sa limpidité. De même, sous l'action angélique, le charbon noir et froid de notre esprit retrouvera, avec sa chaleur, tout son éclat (H. 66). Certes, les anges doivent se tenir à

(1) Isaïe, XLIX, 18.
2) Luc, I, 35.

l'écart, à l'heure du diable et du mérite — le disciple ne peut pas être mieux traité que le Maître —, mais que le démon se retire, les anges aussitôt paraissent et servent celui qui a combattu, le guérissent, le secourent, l'illuminent, le consolent et lui communiquent tous les dons utiles à l'âme (H. 73).

Du reste, en attente de cette magnifique revanche prise sur le démon et sur le péché, le moine doit savoir utiliser ses fautes. Le Carpathien ne sait rien de mieux pour conquérir l'amitié divine (H.57). Se voyant tout couvert de ses fautes, il se frappe humblement la poitrine, les confesse à Dieu avec confiance, sachant que Dieu transformera tout cela en or précieux par la componction (H. 97).

***

Tel est le combat géant dans lequel, de par sa vocation, plus que tout autre chrétien, le moine se trouve engagé, contre l'irascible et le concupiscible et leur allié le démon-légion ; et il ne saurait déserter sans être frappé dans le dos (H. 84). Quelles armes a-t-il en mains ? Jean de Carpathos en fait, en maints endroits, des énumérations à allure complète et pourtant légèrement divergentes entre elles. Vous y voyez revenir le plus fréquemment, outre les vertus déjà signalées et les trois que nous appelons théologales, « l'hymnodie » ou chants des cantiques spirituels, la psalmodie, les veilles, le ministère à l'égard du prochain, la miséricorde, l'action de grâces, la lecture des saintes Ecritures, la gravité. la religion, l'humilité, autant de fosses creusées sous les pieds de l'ennemi et de pièges placés sur sa route (H. 51, 87, 20, 50).

Mais en cette panoplie singulièrement riche, il est telles armes auxquelles le moine aura une particulière confiance. La continence et la patience, vertus maîtresses de la vie active, sont, en effet, impossibles si elles ne sont pas épaulées. Le Carpathien le répète plusieurs fois dans les mêmes termes : « La continence ne saurait être parfaite sans la prière assidue, puisque l'Apôtre dit : « Priez sans cesse » (1). Mais à son tour la prière n'est pas agréable à Dieu sans l'humilité et le psalmiste nous assure que Dieu « s'est tourné vers la prière du misérable et qu'il n'a pas dédaigné ses supplications (2). » Si donc nous voulons

1) I. Thess. IX, 25.
(2) Ps. CI, 18.

obtenir les vertus, la continence et la patience, soyons des habitués de l'humilité, et avant tout de l'oraison assidue par laquelle nous obtiendrons facilement ce que nous nous efforçons si laborieusement d'acquérir (Th. 74, 63).

Et d'abord, la prière, « le colloque avec Dieu arrache l'esprit aux pensées mondaines, l'enchaîne à Dieu et par cette familiarité le remplit de douceur et de piété, au point qu'il n'éprouve plus de tendance à vivre hors des choses divines (Th. 63). Elle est cette nuée bienfaisante qui éteint l'incendie allumé par le démon au moyen de nos passions, luxure, colère, vaine gloire ou tout autre vice (H. 60). Satan ne craint rien tant que la prière : « le fer rougi au feu n'est pas plus intouchable que ne l'est pour le démon un esprit enflammé par l'oraison continue ». C'est pourquoi il n'a rien tant à cœur que de nous en inspirer l'horreur (H. 76). Sous le couvert de culture humaine indispensable, il pousse les moines à revenir aux disciplines helléniques abandonnées en entrant au monastère et à y vaquer. C'est autant de temps pris sur l'oraison, mais c'est aussi se réserver pour la saison de la cueillette, au lieu de figues et de raisins, des épines et des ronces, la sagesse de ce monde n'étant que folie devant Dieu (H. 13).

L'oraison fait mieux encore que de nous rendre incinvibles (H. 96), elle met l'âme qui s'y adonne constamment à l'abri de certaines tentations plus horribles et plus atroces (H. 41), que le démon déchaîne contre ceux qui prient moins ou ne prient pas.

Une telle fécondité lui mérite, à bon droit, de la sainte Ecriture le titre de vertu des vertus : « C'est, en effet, en leur nom à toutes qu'elle se présente devant Dieu, le suppliant de les fortifier dans ce combat gigantesque des passions fouettées par le démon. Et tel Moïse sur la montagne réconfortant les guerriers d'Israël et mettant en fuite Amalec de ses bras élevés, elle obtient la victoire » (Th. 54), et, avec elle, une infinité de dons que nous n'oserions pas nous promettre (H. 45), surtout si elle emploie dans son adresse à Dieu les paroles même de la sainte Ecriture (Th. 57). Le Carpathien insiste beaucoup sur cette efficace de la prière scripturaire : « La méditation de la parole de Dieu, celle notamment qui s'accompagne de larmes, tue les passions mauvaises et les déracine quelque invétérées qu'elles soient ; elle réduit peu à peu les funestes péchés de l'âme et du corps, pourvu que nous ne nous lassions pas de fatiguer le Seigneur de notre prière assidue, importune et confiante » (H. 6).

C'est dire qu'on ne saurait avoir trop de confiance. Le Carpathien en donne un exemple qui ne manque pas de réalisme : il note que le Pharaon obtint le retrait des plaies d'Egypte l'une après l'autre et que les démons des bords du lac de Génésareth furent exaucés dans leur désir de n'être pas précipités aux enfers et purent élire domicile dans un troupeau de porcs. Après cela, le moine, qui est tout de même plus habilité à présenter sa requête, pourrait-il douter ? (H. 69).

Mais de quelle prière s'agit-il ? Nous avons déjà vu que l'emploi des textes scripturaires est recommandé. Il n'en faudrait pas conclure que, seule, la prière vocale peut toucher Dieu. Nous avons en faveur de l'efficace de l'oraison mentale l'exemple du larron sur la croix, celle du serviteur d'Abraham au sujet de Rébecca, celle encore de l'Hémorroïsse (H. 56). L'idéal est la prière simple qui sort de la bouche des enfants (H. 7).

Mais si telle est la puissance de la prière bien faite, quel en est le secret ? Celui même des enfants, l'humilité (Th. 74). La vallée est le lieu d'élection des lis. L'âme donc qui vit dans la vallée par l'humilité, produira dans leur fraîcheur les lis des vertus et de la prière. Ne lisons-nous pas dans le Cantique des Cantiques : « Je suis la Fleur des champs et le Lis des vallées » (Th. 15) ?

Qu'est-ce donc que l'humilité ? Jean de Carpathos en multiplie les définitions et descriptions. Celle-ci, pour être quelque peu métaphysique, ne manque pas cependant de conséquences vitales sur le plan moral et notre auteur sait les tirer. « L'humilité est cette connaissance de notre propre indignité et indigence, née de la considération des déficiences et de la pauvreté de notre nature de créature. Y découvrant qu'il n'est venu à l'être que par le bon plaisir de celui-là seul qui soit, le moine ne trouve pas en lui-même la raison suffisante de ce qu'il est ou de ce qu'il peut devenir dans l'ordre de l'être et du bien et en conclut qu'il doit rapporter à son Créateur, avec tout son être, tous ses accroissements » (Th. 18).

Cette humilité de base, toujours valable quelque méritante qu'ait été sa vie passée, inspire au moine toute sa conduite envers le prochain et constitue le meilleur auxiliaire de sa charité fraternelle. Cueillons, parmi vingt autres, cette pensée : « L'humilité nous apprend à nous connaître et à nous juger nous-mêmes, à remettre à Dieu seul, qui connaît le fond de chacun, tout jugement, incline notre esprit à la mansuétude et à la paix, nous introduit enfin dans le vrai repos, en ce fond de nous-même où nous retrouverons Dieu » (Th. 63, 7, 31, 32,

34, 35, 51, 54, 55, 58, 61, 62). En conséquence, l'humilité sera encore pour le moine le principe de son obéissance totale aux supérieurs plus jeunes que Dieu pourrait lui donner, voire à des supérieurs apparemment moins vertueux et auxquels normalement il aurait dû lui-même être préféré (H. 31 ; Th. 82). En bref, comme l'oraison est la vertu des vertus l'humilité, elle, est le fondement et la base de toutes les vertus (Th. 73).

Elle a, du reste, ses méthodes, ses signes sur lesquels le Carpathien n'insiste pas, si ce n'est pour noter que la véritable humilité ne dit pas des paroles d'humilité, qu'elle ne s'accuse pas devant le prochain pour que celui-ci la réfute par des louanges et qu'elle préfère à tout, même au mépris, l'oubli autrement mortifiant pour la nature (Th. 71, 72, 33, 34).

Heureuse l'âme qui a su la comprendre et la pratiquer dans toute sa délicatesse : dans la vallée ombreuse de l'oubli, elle verra pousser les lis, elle trouvera son Dieu et aura la joie de lui être une véritable hôtellerie, un lieu de repos (Th. 19).

Mais avant de la contempler à ce faîte de la vie spirituelle, avant de quitter le champ clos de la vie active, une remarque s'impose : toute cette ascèse aura paru singulièrement négative. Il est vrai que le but que se proposait le Carpathien et le point de vue auquel il se plaçait de la remontée à l'état originel, considérée comme indispensable avant de se livrer à la vie proprement chrétienne, le comportait. Ne devait-il pas aider ses correspondants dans leur lutte, leur apprendre à retrouver la netteté de l'image originelle d'où ils pourraient partir, avec la grâce de Dieu et dans le calme retrouvé, pour la conquête de la vie splendide de la contemplation ? Sans doute, et son excuse, s'il lui en fallait une, serait d'avoir imité ses devanciers. Au reste, s'il ne s'attarde pas à la stratégie de la conquête, il a cependant, çà et là, quelques conseils d'un réalisme averti, celui-ci par exemple : « L'âme qui s'est proposé un bien à faire doit subir un triple combat : exécuter sa résolution envers et contre tout, ensuite ne pas laisser le bien exécuté devenir la proie d'autrui, en refoulant mentalement les louanges que notre action a pu soulever, enfin contre la propre complaisance en soi » (Th. 48). Et cela, c'est aller très loin, chacun le voit. Il rappelle volontiers contre les paresseux de la famille des Euchites le mot de saint Jacques que la foi sans les œuvres est morte (Th. 36) et qu'il est inutile de s'adresser à Dieu si l'on n'accomplit pas les commandements (Th. 37).

II. — Les triomphes de la « Vie contemplative ».

Voici qu'au terme de cette lutte magnifique, lutte menée par le moine adonné avec sincérité à la vie active, ses puissances inférieures, l'*epithymia* et le *thymos*, qui furent pour lui, en qualité de malades, l'objet de tant de combats et de tant d'angoisses, dans lesquelles encore le démon, son ennemi personnel, trouva ses meilleures alliées, deviennent ses collaboratrices les plus ardentes, les artisans de sa victoire, les servantes dévouées de l'esprit. Portée par les saints désirs, soulevée par une juste colère, l'âme s'adonne de toutes ses forces décuplées à la pratique du meilleur. C'est là même ce qu'annonçait le psalmiste dans ce mot : « Mettez-vous en colère, mais ne péchez point » (H. 27, 45).

Oui, un jour vient, si tard qu'on le veuille, où l'ascète peut chanter ses victoires, où il moissonne en gerbes de connaissance, mieux encore de filiation divine, le grain qu'il a jeté patiemment, courageusement au cours des étapes douloureuses de sa vie active. Certes, ces grains identiques des vertus ne portent pas pour tous la même moisson. Celle-ci, suivant le motif de crainte, d'espérance ou d'amour qui inspira le semeur, sera une moisson de serviteur, d'ami ou d'enfant de Dieu. Mais il ne tient qu'à la persévérance du moine d'obtenir la plus belle des largesses divines (Th. 46, 47).

Au premier abord vous reconnaîtrez l'âme parvenue à ces sommets à son impassibilité, cette *apatheia* si vantée au désert monastique. Ne demandez pas au Carpathien de s'y étendre d'abondance à la manière d'un Evagre le Pontique ou d'un Maxime le Confesseur. Aussi bien, — et la remarque est à retenir —, ne traite-t-il de la dernière étape de la vie spirituelle que par mode d'allusion, pour la raison qu'elle débordait son cadre, celui que lui fixaient les courages lassés à relever. Quoi qu'il en soit, son *apatheia* ne laisse pas d'être authentiquement orthodoxe : elle est un don de Dieu accordé à l'effort généreux, à la foi, à la prière et à l'humilité (H. 15), elle apporte à l'âme émigrée d'Egypte après la noyade des passions et de leurs servants les démons, dès ici-bas, les arrhes de la paix éternelle (H. 42). Elle est un don même du Christ, son repos, son sabbat, le Christ lui-même dans l'âme (H. 50). Fruit normal d'une longue ascèse et de la grâce de Dieu, il se peut même qu'exceptionnellement Dieu l'accorde par pure bonté à des âmes encore

aux prises avec leurs vices (H. 78). Mais elle est avant tout le fruit de la charité et celle-ci, appelée aussi douceur, sera toujours sa force (Th. 64 B).

Au reste, que le moine n'y voie pas une confirmation en grâce et une assurance donnée du ciel qu'il peut avoir les coudées franches. La crainte du péché augmente en proportion de la sainteté. Quand on se souvient de Salomon ou de Pierre comblés de tant de faveurs, pourrait-on se reposer sur sa foi, sur sa contemplation, sur sa science, sur les longs travaux de sa vie monastique alors que l'on a conscience de n'avoir pas atteint la taille de Moïse (H. 43) ? Le Carpathien insiste sur ce point et il n'est pas impossible que la peste messalienne y soit pour quelque chose. Je choisis un texte entre plusieurs : « Il faut toujours tempérer notre joie de crainte de Dieu, selon le dit de David : « Exultate in Domino cum tremore ». En s'éloignant du sépulcre Marie courait avec crainte, tremblement et joie. Je m'étonne qu'on puisse être sans crainte quand il n'est personne sans péché, ni Moïse, ni Pierre. Pour être sortis du sépulcre spirituel, ne laissons donc pas de courir avec crainte et joie » (H. 14).

On le voit, crainte et joie doivent toujours aller de concert, ici-bas, aussi haut que l'on soit parvenu. Mais après cela il est bien vrai que la joie tend à prendre le pas chez les parfaits, elle est une de leurs prérogatives, comme l'*apatheia*. Il arrive alors qu'on se réjouit dans les tribulations et les opprobres (H. 19), mieux encore que l'on se surprend à désirer cette mort que les âmes moins élevées craignent si fortement (Th. 42,44).

Mais le trait qui est peut-être le plus caractéristique du contemplatif est l'état d'éminente perfection auquel toutes ses vertus, alors pur don de Dieu, sont parvenues. Elles sont tellement différentes de celles que nous pouvons acquérir par l'exercice (H. 72). Vous êtes surtout frappé de l'harmonie qui règne entre elles : le parfait les possède toutes avec une certaine égalité : il n'est pas plus doux que tempérant, pas plus tempérant que sage (H. 64 B). Et s'il est vrai qu'il y ait plusieurs degrés ou plusieurs espèces de progrès, il n'y a cependant qu'une seule perfection : elle a pour fin la connaissance uniforme qui est la fin suprême, le but dernier de l'action et de la contemplation (Th. 11).

Nous avions hâte d'entendre le Carpathien nous parler de cette cime de la vie spirituelle. Encore une fois, il faut nous résigner à ne

trouver chez lui que de maigres allusions, mais il ne fait pas de doute que, pour lui aussi, les luttes de l'ascèse n'ont de sens que par ce couronnement, bien qu'il sache qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du Père et que Dieu se plaît à sauver celui-ci par la contemplation, celui-là par la simplicité, cet autre enfin par la sincérité (H. 41)

Que cette cime, en tout cas, doive être le but du moine, cela ne fait aucun doute. « L'or, dit-il, constitue le trésor royal, mais le trésor du moine, du vrai moine s'entend, est rempli par la science des intelligibles » (H. 34). Qu'est-ce à dire ? Le Carpathien qui met au pouvoir de l'homme, sans exclure, sans doute, la grâce concomitante de Dieu, le domaine de la vie active, nous veut, au contraire, totalement en dépendance de Dieu dans l'ordre de la contemplation. Il dit nettement : « La vie active est au pouvoir de l'homme ; ce sont les anges qui le font monter à la contemplation des natures, mais c'est le Verbe seul qui l'introduit dans la *theologia* (Th. 12). On peut donc distinguer la connaissance supérieure de l'homme en deux, celle des natures corporelles, incorporelles, voire même de la nature divine, mais seulement considérée sous le rapport d'être par essence et de cause exemplaire et efficiente de tout ce qui participe à l'être, et celle de Dieu considéré dans sa vie divine. La première, que notre auteur appelle sagesse (*sophia*), peut ne pas déborder l'ordre naturel et l'on a tort, certes, de s'obstiner à voir dans la *theoria* des anciens l'équivalent de notre contemplation mystique. Cependant elle aussi peut être d'ordre mystique. Le Carpathien l'insinue clairement, ici, en en attribuant la cause, comme le faisait déjà le Pseudo-Denys, à l'action illuminatrice des anges. Qu'elle ne soit qu'au pouvoir de l'âme avancée, c'est un fait : il faut avoir quitté l'Egypte, être arrivé à l'*apatheia*, avoir soutenu victorieusement l'assaut de l'enfer pour voir les anges s'empresser à nous servir, pour entendre ce langage angélique qui transforme l'esprit et auquel jusque-là on n'entendait rien (H. 63). Et notre auteur en prend occasion d'une remarque qui l'apparente aux Apologistes des premiers siècles. Seul connaît les natures l'être qui est l'intelligence par essence, donc Dieu, et par participation ceux-là qui l'approchent de plus près, qui sont illuminés par ce soleil des êtres. Les plus proches de Dieu, ce sont évidemment les anges ; ils diffusent la divine lumière sur ceux qui, grâce à la pratique des commandements, se sont refaits à l'image et à la ressemblance de Dieu et donc peuvent se nourrir de sa sagesse. Il en faut conclure que les Grecs n'ont pas le

droit de se donner le titre de sages et de prétendre à la connaissance des natures.

Mais en revanche sur ces prétentieux et, quelque peu aussi, sur les écrivains chrétiens des premiers siècles tentés de la réserver à une élite intellectuelle, cette sagesse, trésor du moine, Dieu l'accorde toujours à ceux qui peinent (Th. 25), à ceux qui observent les commandements (Th. 4, 5, 26), à ceux qui sont parvenus à l'*apatheia* (Th. 23), à ceux encore qui ont soin de purifier leur intelligence (Th. 6 ; H. 82). Il l'accorde surtout à celui qui croit en lui, ne pouvant rien refuser à la grande foi d'une âme qui l'aime de charité. Nous en avons un exemple dans Abraham qui, par suite d'une foi absolument ferme et sûre de Dieu, est devenu cet ami de cœur pour lequel Dieu ne peut avoir de secret, même dans sa vie divine (Th. 60). Mais elle est refusée au paresseux (Th. 25) et nous savons qu'elle peut être retirée pour un temps à celui qui en prend occasion de vaine gloire (Th. 14).

Qui la possède est à la fois lévite et prêtre (H. 78), car, dans ses mains que sont les vertus de la vie active prérequise, il tient l'hostie de louange et peut l'offrir à Dieu dans le Christ Jésus (Th. 40), soit celle de la contemplation des créatures dans laquelle le moine doit savoir s'attarder à l'exemple de David (H. 2), soit celle que constitue la révélation des mystères de Dieu, l'ineffable théologie (Th. 41).

Vie bienheureuse que celle de cette âme qui se nourrit, jour et nuit, de l'oraison et de l'Ecriture et se prépare, au surplus, une joie débordante accumulée pour l'autre vie (H. 83). Elle est devenue elle-même un sanctuaire dans lequel le Christ habite (H. 52, 92), ce Christ qui est non seulement son repos (*hesychia*), son impassibilité (*apatheia*), mais encore sa sainteté et sa sagesse, comme son maître en théologie, celui qui lui révèle les mystères de la vie divine (H. 52, Th. 12).

Nos glanes s'arrêteront là. Nous aurions désiré les enrichir de plus beaux épis encore cueillis dans les sillons de la contemplation. Le Carpathien jugeait qu'il lui suffisait d'en parler par allusion à des moines qui savaient fort bien que la vie contemplative constituait le couronnement normal de leur vie consacrée, la victoire splendide de leur combat spirituel. Néanmoins, tel qu'il est, si peu original qu'on le trouve, n'est-il pas vrai que le témoignage de Jean de Carpathos valait la peine d'être recueilli ?

M.-Th. DISDIER.

Les Théotokies Coptes

La piété mariale des Coptes est plus ancienne que leur Eglise. Elle prit naissance, en effet, dès le second siècle dans la foi et la dévotion ardente des fidèles du patriarcat d'Alexandrie au mystère du Verbe Incarné. Elle atteignit un développement considérable au cours des luttes engagées tant au quatrième siècle par l'indomptable Athanase qu'au cinquième par l'irréductible Cyrille et soutenues par la chrétienté d'Egypte tout entière, avec ses évêques, ses moines et ses fidèles. L'attachement des chrétiens égyptiens à la foi de Nicée et d'Ephèse, chacun le sait très ombrageux. Il fut tel parce qu'il était cordial. Ce fut leur cœur qui manifesta aux chrétiens d'Egypte les mystères cachés de l'Incarnation, et entre tous, la place et le rôle de la Vierge Marie.

La dévotion populaire de toute une chrétienté ne saurait trouver de meilleure expression que la prière liturgique. C'est aux livres liturgiques qu'il faut aller pour la connaître et pour en apprécier l'exacte valeur. Ce fait, d'ailleurs, n'est pas spécial à l'Eglise Copte. Toutes les Eglises anciennes de l'Orient se ressemblent sur ce point.

« Dans le complexe de la pensée religieuse (des chrétientés orientales), peut-on dire avec le P. C. Dumont, la pauvreté de l'élaboration théologique est largement compensée par une richesse de textes et d'institutions liturgiques qui, par leur caractère doctrinal et éducatif à la fois, suppléent dans une très large mesure à ce que pourrait laisser à désirer l'enseignement théologique proprement dit. Quand on se heurte d'une manière concrète à ce fait, on comprend la tendance des théologiens (orientaux) à faire bon marché de l'enseignement théologique traditionnel... et à accorder à la liturgie valeur quasi absolue de lieu théologique de premier ordre (1). » Ce fait et cette tendance s'expli-

(1) C. Dumont, « L'Intercession de Marie dans la Tradition orientale », *Vie spir* Suppl. 1er janvier 1939, *in principio.*

quent par une conception de la vie spirituelle à laquelle, depuis la Réforme, nous ne sommes plus familiers. Les chrétiens d'Orient, comme ceux des premiers âges dont ils ne veulent que reproduire les gestes et les états d'âme, ont une préférence marquée pour le culte collectif. La dévotion parfaite à leurs yeux est liturgique plus qu'intime, sociale plus qu'individuelle. Elle est avant tout un acte de religion du corps des chrétiens.

D'autre part, l'hymnographie des chrétientés orientales a presque toujours une fonction catéchistique. Elle le doit aux conditions de sa naissance, en Egypte même, et de son expansion. Les gnostiques alexandrins, dès la première moitié du deuxième siècle, et après eux, les ariens diffusaient leurs doctrines en la formulant en mètres poétiques. Arius lui-même composa sa *Thalie* ou *Banquet* dans le genre poétique de l'Egyptien Sotadès dont les chansons légères connaissaient la popularité la plus étendue. Nous savons pareillement qu'il fut l'auteur de chants pour les marins et d'autres pour les voyageurs. Par ce stratagème, la doctrine de l'hérésiarque atteignait sans frais tous les ports de la Méditerranée fréquentés par la marine marchande d'Alexandrie et toutes les villes que parcouraient les voyageurs de commerce de l'opulente cité.

Il fallait battre l'adversaire sur son propre terrain. C'est ainsi que la chrétienté d'Egypte fut amenée à opposer aux chansons hérétiques des chants populaires conformes à la doctrine et à l'inspiration orthodoxes, je veux dire : catholiques, jusqu'en 452 ; monophysites depuis.

Telles sont les raisons de la place éminente qu'occupent les poèmes liturgiques parmi les manifestations de la piété mariale des fidèles de l'Orient et des Coptes en particulier.

Des livres liturgiques sont intégralement consacrés à prêcher, à louer et à glorifier la *Théotocos*. L'Eglise grecque possède un ouvrage intitulé *Theotocarion*. C'est un recueil assez tardif des plus beaux canons (1) composés en l'honneur de la Mère de Dieu par un groupe de

(1) Le canon est une composition poétique propre à l'Eglise grecque ; il est rédigé d'après des règles très définies et suivant un rythme particulier. Il se compose de huit odes qui veulent correspondre aux neuf odes ou cantiques de l'Ecriture. Les odes du canon sont numérotées de 1 à 9, avec cette particularité que la deuxième ode manque partout, excepté dans les canons et *triodia* de l'office quadragésimal. Une telle ode devrait être le répondant de la deuxième ode que l'on trouve dans l'Ecriture (*Deut.* 32, 1-43). Or celle-ci ne contient que des malédictions prononcées par Moïse contre les violateurs de la Loi.

Voir S. Salaville, *Les Liturgies orientales*, dans le recueil *Liturgia*, Paris, Bloud et Gay, 1930, p. 929, 932.

vingt-deux hymnographes dont plusieurs ont laissé un nom dans la littérature byzantine. Le mérite principal de ces canons n'est pas dans le souffle qui les anime ou dans la rhétorique abondante et fleurie qui veut leur être un vêtement de luxe, mais plutôt dans l'enseignement dogmatique dont ils sont le véhicule. L'Eglise Copte est fière de son *Livre* que le vulgaire appelle, non sans danger d'erreur, *des Théotokies*.

Quelles en sont les attaches et les affinités ? Il faut savoir que l'Eglise Copte, au cours de son histoire mouvementée, n'a jamais pu vivre uniquement de son patrimoine. Elle a toujours reçu, sinon toujours demandé, l'assistance des autres Eglises. Assurément, elle a voulu opérer le développement de ses institutions, de ses coutumes, de sa discipline, de ses thèmes liturgiques en dehors de toute influence byzantine. Mais elle n'a jamais pu y parvenir. Elle n'était entrée en effet dans son histoire qu'avec les seuls débris de son passé grec. A elle seule, elle était incapable de se créer une liturgie, une littérature théologique et une poésie sacrée. Elle ne pouvait qu'exploiter son capital premier, qui était grec. Encore lui fallait-il pour cela le secours d'une Eglise étrangère. Les Byzantins, on le sait, se sont cruellement et longuement gaussés de ces évêques coptes plus aptes à tenir le mancheron d'une charrue que le bâton pastoral. Que pouvait-on attendre d'eux ? A peine une traduction honnête des œuvres grecques qui se rapprochaient le plus de leur croyance et de leur piété. C'est pourquoi, lorsqu'il s'est agi, au sixième ou septième siècle de notre ère, de traduire en mètres poétiques la piété mariale copte, la chrétienté égyptienne s'adressa à l'Eglise monophysite de Syrie pour obtenir d'elle l'aide qu'elle ne voulait à aucun prix demander à l'Eglise de Constantinople abominée. Grâce à cet apport étranger, sur la nature et l'étendue duquel nous sommes très mal informés, l'Eglise copte put composer à son usage un recueil liturgique de type analogue au *Theotocarion* byzantin : ce fut le *Livre des Théotokies*.

Son titre exact est le suivant : *Le Livre de la Sainte Psalmodie du mois de khoiakh, selon les ordonnances de nos Pères de l'Eglise d'Egypte*. Il ne s'agit aucunement du Psautier de David réparti par les Pères (entendez : les évêques) de l'Eglise d'Egypte, selon les jours de la semaine ou du mois. Le Livre de la Sainte Psalmodie pour le mois de *khoiakh* ne comporte aucun psaume de notre pasutier, mais des hymnes diverses adressées aux saints personnages qui furent en relation avec le mystère de l'Incarnation. L'on y rencontre des « éloges », des doxolo-

gies, des « psallies », des cantiques bibliques, des récits évangéliques de Saint Luc ; jamais de psaume.

Il faut remarquer, en outre, l'abus qu'il y aurait d'attribuer à tout cet ensemble le nom de *Théotokies* ou de *Livre des Théotokies*. Raphaël Tuki l'a fait, dans sa recension brève publiée en 1762, encore en usage chez les Coptes catholiques. Mais il ne se laisse pas prendre à l'équivoque. Si les louanges à la Mère de Dieu occupent une part importante du Livre de la Sainte Psalmodie, elles n'en constituent pourtant pas l'objet essentiel. Toutes ces hymnes liturgiques visent à glorifier le mystère du Fils de Dieu prenant chair humaine dans le sein de Marie pour notre salut. Pour réaliser son dessein, l'auteur ou les auteurs entonnent des chants et des odes aussi bien en l'honneur des saints de l'Ancien Testament qui préfigurèrent quelque aspect du mystère qu'en celui des saints du Nouveau qui en furent les acteurs ou les témoins, ou, comme c'est le cas, pour les Saints d'Egypte, les dévots.

Le Livre de la Sainte Psalmodie du mois de *khoiakh* est réservé à l'office nocturne de ce mois qui va du 27 novembre au 26 décembre. Il ne l'est cependant pas au point qu'on ne puisse le réciter à une autre période de l'année. Il constituait autrefois comme un office votif de Notre-Dame et, à ce titre, était souvent utilisé en dehors de son temps liturgique, qui est l'Avent. Christodule, 66e patriarche d'Alexandrie (761-792, de l'ère des Martyrs ; 1044-1076 de la nôtre), voulant assurer une meilleure préparation spirituelle à la fête de Noël, institua un jeûne qui durait tout le mois. Le jeûne et la Sainte Psalmodie avec ses Théotokies visent le même but. Quel est celui-ci ? La glorification de la Mère de Dieu ou celle du Mystère du Verbe Incarné ? Une explication saugrenue, entendue par Vansleb au cours de son voyage en Egypte en 1672-1673 et rapportée par lui dans sa *Relation*, manifeste assez clairement le sens que les Coptes du XVIIe siècle donnaient au jeûne, et par le fait, à l'office liturgique du mois de *khoiakh*. La Vierge Marie, disait-on, en voyant approcher le terme de sa grossesse, appréhendait vivement le mécontentement de Joseph et les difficultés que cette naissance extraordinaire allait amener à son foyer. Aussi ne prenait-elle aucune nourriture !

Inutile de prouver que ce récit est sans valeur historique. Cette explication inconvenante est contraire à tous les textes évangéliques et à toute la tradition copte. Plus encore ! Elle est contraire à l'enseignement des apocryphes coptes ! Il y faut voir une production de la fantaisie qui règne en maîtresse absolue dans toute l'historiographie

copte. Malgré tout, ce récit a peut-être le mérite de fixer le sens usuel du jeûne de *khoiakh*. Les fidèles jeûnent. La Vierge a jeûné. Ceux-là, comme celle-ci, en pensant à la merveilleuse naissance du Sauveur, c'est-à-dire au mystère du Verbe Incarné.

L'on ne trouve dans l'Eglise d'Egypte qu'un jeûne qui se réfère directement à Marie ; c'est celui de l'Assomption. Il dure quinze jours. Les Coptes y sont encore très attachés. Mais il ne s'accompagne pas, comme celui de *khoiakh*, d'un office liturgique.

L'office liturgique du mois de *khoiakh* constitue donc la pièce majeure des œuvres mariales de l'Eglise Copte. Pour en apprécier la portée, adressons-nous au plus savant liturgiste copte, Abu'l-Barakat Ibn Kubr.

Abu'l-Barakat Ibn Kubr est un prêtre monophysite qui vécut au XIV^e^ siècle de notre ère. Il est l'auteur de la grande encyclopédie ecclésiastique copte : *La Lampe des ténèbres et l'exposition (lumineuse) du service (liturgique)*, qui est le confluent de quatre siècles d'activité littéraire. C'est un Dom Guéranger doublé d'un Tillemont. Or au chapitre XVI^e^ de sa *Lampe des Ténèbres*, voici comment ce savant homme expose la manière d'exécuter « l'office du milieu de la nuit ».

En avant-propos, il note gravement : « On est invité à se laver le visage avec de l'eau pour se rendre dispos et pour faire disparaître la fatigue du sommeil. »

Il détaille ensuite les diverses parties de la liturgie et note la façon dont il convient de chanter odes et psallies. Il remarque, au sujet de ces dernières, « qu'il vaut mieux dire les psallies anciennes, car elles furent composées avec sagesse et avec grâce, et d'autre part la foule et la plupart des diacres les connaissent par cœur. Sans cela, un seul chante ; le peuple, privé de chant, est saisi d'ennui, de malaise et de sommeil, à cause de la longueur de l'office...

Après cela, on dit les théotokies. Elles sont connues des Coptes Egyptiens qui se les sont passées les uns aux autres dans les églises de Misr et du Caire, ainsi que celles du pays septentrional (c'est-à-dire la Béhérah qui comprend tout le Delta du Nil.) Quant aux gens du Saïd (Haute-Egypte), ils ne les disent pas. Elles ne sont que rarement en usage dans leur contrée, et encore seulement dans les églises du Saïd les plus proches (du Delta). *Ces théotokies sont des louanges à Notre-Dame, la Vierge.* Elles ont pour objet d'interpréter les figures de l'Ancien Testament, de dévoiler les prophéties relatives à Notre-Dame, de rechercher les témoignages (bibliques) en faveur de sa conception virginale, de la naissance du Seigneur de gloire qui prit en elle un corps, et divers autres thèmes.

On les attribue au patriarche Athanase l'Apostolique. Que Dieu nous accorde ses bénédictions ! Mais cette attribution ne se fonde sur aucune autorité. On dit qu'un saint et vertueux personnage, qui était potier et qui se fit moine au désert de Scéthé, en institua les mélodies. D'autres disent que ce sont toutes les mélodies (c'est-à-dire toutes les théotokies, paroles et musique) qu'il composa. D'autres enfin disent qu'il les compléta et qu'il reprit des thèmes ébauchés par Athanase...

Les Pères lui ont fait des commentaires ou interprétations qui comportent l'explication de ses paroles et le développement de ses thèmes.

On emploie les théotokies, chez les moines, à passer la nuit quand elle est longue. Mais dans les églises ordinaires pour les séculiers, il est préférable d'en user avec mesure, de peur que les fidèles ne s'ennuient et que, la fatigue ou la faiblesse les gagnant, ils ne retirent aucun profit (de l'office du fait) de ces circonstances...

A la fin de la théotokie, on dit les *strophes*...

(Dans la distribution des chants et leur longueur) il faut tenir compte de l'étendue de la nuit, si elle est longue ou si elle est courte ; des circonstances dans lesquelles se trouvent les assistants, des nécessités du moment, des tâches qui doivent suivre, comme les baptêmes, les mariages, les messes matinales. Il faut abréger selon les conditions de temps, de lieu et selon les circonstances et les possibilités, de sorte qu'il n'y ait pas d'ennui fâcheux ni d'abréviation qui trouble l'assistance. La précipitation est sœur de la négligence et tout excès est contraire à la nature. Le bien est dans le juste milieu. Le chantre doit supporter la veille dont la prolongation est dommageable au vieillard faible, valétudinaire, convalescent ou nécessiteux... On a institué (pour le chantre) le gagne-pain nécessaire au soutien de sa vie, et il en dispose, à l'avantage du peuple, tout en conservant la coutume. (D'après la traduction, légèrement remaniée, de Dom Villecourt, dans *Le Muséon*, 1923, p. 249-292 et 1924, 201-280).

J'ai tenu à citer intégralement ce passage capital d'un liturgiste qui sait respecter les règles traditionnelles du service divin et qui sait aussi tenir compte des aptitudes et des possibilités des assistants. *Liturgia propter homines*. Ainsi pourrait se traduire sa pensée. Le but, en effet, du service liturgique, c'est le profit spirituel le plus étendu possible. Tout doit être ordonné à cela. En conséquence, la liturgie des théotokies différait d'église à église, non seulement au point de vue de l'étendue des hymnes, mais encore au point de vue de leur texte. « On est porté à croire, fait remarquer le savant coptisant P.

Peeters, des Bollandistes, que chaque monastère ou église l'accommodait à sa façon. » (1).

Notre recueil d'hymnes est donc le terme d'une longue et multiple collaboration. Il est très malaisé de connaître les diverses mains et la part respective de chacun des auteurs. Le *textus receptus* que constitue l'édition de Claude Labib, à laquelle nous renvoyons (2), laisse entrevoir plusieurs couches littéraires ; mais il ne permet aucunement, malgré les indications générales qui s'y rencontrent en note ou en rubrique, de caractériser la personnalité des divers auteurs. Le scribe copte est à la fois compilateur, traducteur et auteur, et il change d'office sans avertissement. Ajoutons à cela que l'œuvre elle-même, selon la mentalité copte, devait se plier aux exigences ou aux utilités particulières. Nous comprenons alors que les textes connus des Théotokies soient aussi variés que les manuscrits. La tâche de la critique s'aggrave du fait que tous ces scribes auteurs coptes n'étaient même pas des philologues en herbe et que leurs exigences en cette matière étaient nulles. Ils traduisent littéralement, sans plus s'occuper du sens, comme si la langue copte leur était inconnue. Ils citent la Bible de mémoire et par à peu près, comme ils savent. Ils ne cherchent jamais à déceler le texte original par delà une leçon difficile ou insensée. Telles sont les raisons pour lesquelles la critique interne n'a abouti à aucun résultat dans sa recherche de la paternité des Théotokies.

L'histoire littéraire des Eglises monophysites apporte cependant quelques menus renseignements, qui ne sont pas négligeables en une matière où tout est ténèbres.

Abu'l Barakat a consigné une double tradition en cours chez les Coptes concernant l'auteur des Théotokies. Il écarte résolument la première, qui en faisait l'honneur au grand patriarche Saint Athanase. Elle n'a aucun fondement. D'où l'on peut conclure qu'Abu'l-Barakat tient la seconde pour mieux assurée, car il ne la rejette pas positivement. La seconde tradition est une tradition orale qui se ramifie en plusieurs branches suivant la part que l'on attribue à un moine de Scéthé, potier de profession et moine dans ce désert, dans la composition des Théotokies. Le nom de ce poète est inconnu à Abu'l-Barakat.

(1) *Analecta Bollandiana* 1924, p. 417, Recension de l'ouvrage publié par De Lacy O'Leary : *The Coptic Theotokia*, Londres 1923, in-4° XII-80 pages. Ce volume du savant anglais publie les textes coptes en autographie.

(2) Claude Labib, *Livre de la sainte Psalmodie*, Héliopolis, 1908.

S'il l'a cherché, il ne l'a pas découvert. Du moins eut-il la loyauté élémentaire — ce qui n'est pas rien dans ce milieu-là ! — de ne pas le supposer gratuitement. Un détail doit être remarqué : le saint auteur était potier et moine scéthiote.

Voilà tout le savoir d'Abu'l-Barakat. Il n'essaie pas de déterminer quelle est celle des trois formes de la tradition copte qui jouit de plus de vraisemblance. Ne soyons pas plus exigeants que lui !

Une tradition littéraire abyssine vient confirmer la deuxième tradition copte, consignée par notre auteur. Le *Livre d'Axoum* publié par Conti Rossini dans le *Corpus Script. Christ. Orient.* (Script Æthiop., Ser. 2, Tom. VIII, I, p. 5) nous apprend

« Comment Notre-Dame parla à Abba Heryaqos (c'est-à-dire Apa Cyriaque), évêque de Behnésa, à Amba Labhawi (littéralement : Apa le Potier) le Syrien et à Yared, prêtre d'Axoum... Elle dit à Amba Labhawi : « Donne à Yared mon office » ; et à Amba Heryaqos, elle dit : « Donne à Yared, le prêtre, ma liturgie. » Tous deux, montés sur un nuage resplendissant, quittèrent leur pays et parvinrent au pays d'Axoum... Ils y rencontrèrent le prêtre Yared, auquel ils donnèrent leurs livres. Après être restés trois jours et trois nuits au cours desquels ils fournirent tous renseignements nécessaires (à la célébration de l'office), ils revinrent en paix dans leur pays. »

Euringer a immédiatement reconnu dans Amba Labhawi de la traduction de Conti Rossini le fameux Bienheureux Potier Syrien (1). Conti Rossini n'eût pas simplement translittéré le mot éthiopien Labhawi, s'il se fût souvenu du miracle de la Vierge et du Potier, raconté par Wallis Budge au chap. 36 de son édition des *Miracles de la Vierge, d'après les manuscrits de Lady Meux.* Il y est rapporté ceci :

« Il était au pays de Syrie un potier, aimant Dieu et Notre-Dame, la doublement Vierge, Marie, Mère de Dieu qu'il louait de tout son cœur. Notre Dame lui apparut un lundi, de bon matin, entourée de lumière et accompagnée d'anges. Elle lui parla ainsi : « Pourquoi ne plus me chanter ? » Le potier répondit qu'il était un ignorant et qu'il ne pouvait chanter Notre Dame. Alors la Vierge le bénit et le potier, aussitôt rempli de l'Esprit-Saint, se mit à chanter ces paroles : « Le Seigneur voulut délivrer Adam qui était triste et chagrin de cœur et le ramener à son ancienne demeure. » Le potier

(1) Euringer, *Der mutmassliche Verfasser der koptischen Theotokien und des aethiopischen Weddâsê Mâryâm*, dans *Oriens Christianus*, 1911, p. 215-226.

récita jusqu'à la fin le chant du lundi, car l'Esprit de Dieu était sur lui. Une fois le chant achevé, Notre Dame s'éloigna en Paradis... »

Chaque jour de la semaine connut sa vision et son chant spécial. Celui du mardi débute ainsi :

« La couronne de notre fierté et le fondement de notre pureté viennent de la Vierge Marie qui a enfanté pour nous le Verbe du Seigneur. »

Le chant du mercredi commence par ces paroles :

« Toutes les armées des cieux disent : Tu es bienheureuse, Second Ciel établi au-dessus de la terre, ô Notre-Dame, la doublement Vierge, Marie, Mère de Dieu, Second Firmament.

Le chant du jeudi a l'*incipit* que voici :

« Elle ressemble au buisson enflammé que Moïse vit dans le désert et dont les rameaux ne se consumaient pas. »

Voici le début du chant du vendredi :

« Tu es bénie entre les femmes. Le fruit de ton sein est béni, ô Vierge Marie, Mère de Dieu. »

Le chant du samedi débute de la sorte :

« Pure, bénie, Toute Sainte est Celle qui a étreint le Seigneur dans ses bras. Toutes les créatures se réjouissent avec elle et proclament : Réjouis-toi, ô pleine de grâce. Réjouis-toi, car tu as trouvé grâce. Réjouis-toi, car Dieu est avec toi. »

Pour le dimanche voici enfin le début du chant :

« Tu as été appelée Bien-aimée et Bénie entre les femmes. Tu es le Second Sanctuaire, le Saint des Saints dans lequel ont été déposées les tables du Testament (Nouveau). »

Rien de plus facile que d'identifier les chants dont les *incipits* nous sont si bien donnés. Il s'agit des « Louanges de Marie » *Weddâsê Mâryâm*, célèbres dans la littérature éthiopienne. Elles correspondent aux Théotokies coptes.

A qui fait-on hommage des *Weddâsê Mâryâm* ? Conti Rossini écrit dans ses *Note per la storia litteraria abissina* (Rendiconti della Reale Acad. dei Lincei, Ser. V, vol. VIII, p. 268-269) : « Les *Weddâsê Mâryâm* sont des Louanges de Marie. On les croit d'origine syriaque et issues, pour leur fond, de Saint Ephrem († 379) ou de l'un de ses contemporains et pour la forme, de Saint Sabbas († 531) ou de l'un de ses contemporains. Il est difficile d'admettre que ces Louanges de

Marie aient été traduites directement du copte en ghé'ez, depuis la conquête musulmane de l'Egypte. Il est plus vraisemblable qu'elles ont été traduites d'un texte arabe... durant la seconde période de la littérature abyssine ; en aucun cas, après le XIVe siècle. »

La première phrase du jugement de Conti Rossini n'est que la traduction fidèle de l'affirmation de K. Fries, éditeur allemand des Weddâsê Mâryâm (1). Or, comme l'a parfaitement démontré Euringer, dans l'article cité précédemment, la tradition ne fournit aucun élément qui permette de faire de Saint Ephrem l'auteur de cet office marial. Le Potier Syrien n'est pas le diacre d'Edesse, mais un personnage bien connu dans la littérature syriaque, Siméon de Djeschir. C'est à lui que se rattachent tous les chants syriaques, connus sous le nom de *Qougayatha* ou chants du Potier. Non pas que Siméon de Djeschir, surnommé le Potier, du nom de sa profession, en soit l'auteur, mais Siméon inventa ce genre poétique destiné à la plus brillante fortune dans le monde monophysite.

Siméon de Djeschir vécut au village de ce nom, proche du fameux couvent de Mar Bassus. Il vivait de la profession de potier ; ce qui ne l'empêchait pas d'assurer le service de diacre. A ses heures, il était hymnographe. Tout en travaillant à ses poteries, il composait des hymnes qu'il transcrivait ensuite sur des tablettes. Jacques de Saroug, le plus célèbre des hymnographes syriaques, en prit connaissance grâce aux moines de Mar Bassus. Il rendit visite à l'humble diacre et fut rempli d'admiration pour son talent. Il partit, non sans presser Siméon de ne pas négliger sa veine poétique. La renommée des œuvres du potier-poète fut telle que l'on nomma *Poteries* ou *Chants du Potier* toutes les hymnes construites sur ce mètre.

Malheureusement, l'éclat de la gloire de Jacques de Saroug a totalement éclipsé dans la suite Siméon de Djeschir, dont la personne et l'œuvre furent oubliées. Une tradition littéraire éthiopienne en faisait bien l'auteur des *Weddâsê Mâryâm*. Mais l'unique témoin de cette tradition ne remonte guère au delà de la fin du XIIIe siècle. Quant à la tradition copte, notée par Abu'l-Barakât, au XIVe siècle, elle fait bien de l'auteur des Théotokies un potier syrien, saint et vertueux ; mais elle prétend également qu'il fut moine de Scéthé. Or,

(1) K. Fries, *Weddâsê Mâryâm, ein aethiopisch Lobgesang an Maria*, Leipzig, 1892, p. VII.

au désert de Scéthé, le monastère des Syriens, Deir Suriani, ne semble pas avoir jamais reçu comme moine le diacre de Djeschir. Si la tradition copte pense réellement à Siméon, on s'explique parfaitement qu'elle ait fait de lui un habitant de l'Egypte. Pour les Coptes, en effet, tout ce qui se fit de bien dans le courant des siècles, le fut par eux ou chez eux. Ce qui est plus étrange, c'est que les Syriens n'aient pas protesté contre cet accaparement de leur gloire. Il faut croire qu'ils ignoraient eux-mêmes Siméon et que la tradition copte serait ainsi assez tardive.

Une étude des neuf poésies de Siméon de Djeschir sur la Nativité du Seigneur, conservées au British Museum, dans un manuscrit unique (Add. 14520) a convaincu Euringer que ces morceaux et les Théotokies n'ont pas du tout le même auteur. (*Oriens Christ.*, 1913, p. 221).

Alors, puisque les théotokies ne dérivent pas, pour le fond, du Potier de Djeschir, on en est réduit à penser ou que le potier syrien les a tissées sur la trame des thèmes athanasiens concernant la Vierge ou bien qu'elles ne lui sont rattachées que pour avoir été écrites dans le genre poétique des Chants du Potier.

Une étude attentive des œuvres de Saint Athanase me fait croire qu'il est impossible d'en tirer quoi que ce soit qui permette les développements constitués, dans l'hypothèse, par les Théotokies. Je penche donc pour la troisième branche de la tradition copte. Et pour les raisons très faibles que voici. Mieux qu'aucune autre, cette dernière tradition serait appuyée par Abu'l-Barakat, auquel il faut bien toujours en revenir. En effet, si les Théotokies appartiennent simplement à la catégorie des Chants du Potier, sans être l'œuvre personnelle de Siméon de Djeschir, on s'explique mieux qu'Abu'l Barakat ait ignoré le nom du « saint personnage qui était potier » et qu'il ait pu en faire un Egyptien d'occasion. La mention de ce moine de Scéthé est curieuse sous la plume du Tillemont copte. S'il avait cru la tradition fantaisiste sur ce point, il nous l'eût appris. Il en eût été tellement content ! Je conçois donc les choses de la manière suivante : un moine scéthiote a pu composer, sur les mètres des Chants du Potier, des hymnes mariales dont les thèmes auraient été assez communs dans le monde monophysite. Thèmes dotés d'ailleurs de grands noms, comme cela fut la mode dans ce milieu-là : Athanase ou autres. Cet auteur n'était pas un théologien savant ; il n'était qu'un fidèle pieux, tout dévoué à la Théotocos. Un fidèle anonyme.

En définitive, étant donné que nous ignorons complètement ce que les nombreux textes actuels des Théotokies représentent du texte

original, la question du nom précis de l'auteur de « nos » théotokies demeure sans réponse.

Mais après tout, qu'importe ? La valeur propre de ces hymnes leur vient de ce qu'elles sont devenues liturgiques et qu'elles traduisent, suscitent, soutiennent et prolongent le mouvement de l'âme copte vers la Vierge et vers le Sauveur.

***

La Sainte Psalmodie pour le mois de *khoiakh* comprend, je l'ai dit, des odes, la théotokie proprement dite et les doxologies. M. de Lacy O'Leary a justement noté que la place centrale de la théotokie dans l'office a permis d'appeler ce dernier du nom de la plus importante de ses parties. La théotokie, au sens strict, comporte trois morceaux d'inégale importance : tout d'abord, la psallie, toujours inaugurale; puis la théotokie et, pour finir, le *lobsch* ou conclusion. Dans l'édition semi-officielle du *Livre de la Sainte Psalmodie*, (Claude Labib, Héliopolis, 1908), suit une glose, en langue arabe. Elle est toute récente. L'édition de Tuki (Rome, 1764) dont se servent les Coptes catholiques, ne la contient pas. Le but de cette glose est de récapituler, pour les fidèles qui n'entendent plus leur langue liturgique, les idées principales de l'enseignement des hymnes précédentes. C'est dire qu'elle est toujours en langue arabe et qu'elle n'apprend absolument rien de nouveau.

La psallie est une sorte d'invitatoire dans lequel l'auteur s'excite à louer la Mère de Dieu. Elle contient, généralement, une délinéation du thème sur lequel s'étendra la théotokie.

La conclusion rappelle brièvement les symboles présentés dans la théotokie, longuement développés dans les « interprétations ». Elle en fait une dernière application à Marie.

Entre la psallie et la conclusion se déroule la théotokie, que vient corser et expliciter l'interprétation. Les interprétations sont classées en cinq catégories, désignées simplement dans notre traduction par des paragraphes numérotés (1). Celles qui portent le numéro 1 sont des recensions coptes d'hymnes byzantines ; celles qui sont comprises sous les numéros 2 et 2 bis sont dites bohaïriques ou du Nord ; celles qui sont désignées par le numéro 3 ne peuvent être qualifiées. Pour celles

(1) L'auteur a rédigé une traduction française des Théotokies coptes, à laquelle nous voudrions pouvoir souhaiter une prochaine publication. La présente classification ayant son utilité, on l'a conservée ici avec les indications relatives à la traduction. (*Note de la Rédaction*).

qui sont notées du N° 4, elles sont dénommées égyptiennes. Quant aux dernières, les 5mes de notre texte, elles portent la qualification de saïdiques ou du Sud. Quelle est la portée exacte de ces attributions ? Il est impossible de le dire. Les notes des divers éditeurs des Théotokies ne sont basées que sur des vraisemblances. Peut-être faut-il simplement voir en ces qualificatifs la région où elles étaient particulièrement en honneur.

La théotokie est l'hymne qui constitue la partie principale et primitive, comme le noyau de la louange à Marie. « Elle consiste en une série de comparaisons, tirées parfois de la nature, mais le plus souvent de l'Ancien Testament. On y rappelle les symboles, les emblèmes, les prophéties ayant quelque rapport avec la Sainte Vierge. On y exalte ses grandeurs incomparables, et spécialement sa virginité immaculée et sa maternité divine. On y énumère ses titres glorieux et les bienfaits sans nombre qu'elle ne cesse de répandre sur les hommes. » (1)

Le P. Mallon juge en ces termes les théotokies : « Le style en est vif, ardent, varié et traduit un enthousiasme sincère. Les comparaisons de la Sainte Vierge à l'appareil du Tabernacle et aux autres images de l'Ancien Testament sont assez intéressantes. » J'ajouterai que l'on trouve même, de-ci de-là, de la grâce et de l'onction.

A la vérité, les théotokies sont du meilleur genre de l'hymnographie copte. Je ne prétends aucunement affirmer par là qu'elles sont d'un genre excellent. L'auteur ou mieux, les auteurs ont certainement atteint le but qu'ils se proposaient. Cela, à nous comme à eux, doit suffire. Il serait sot de demander à ces braves gens ce que nous voudrions recevoir d'eux et sous une forme qui nous soit familière. Demandons-leur simplement ce qu'ils ont voulu nous donner. Renonçons à plier leurs œuvres à nos exigences littéraires ; replaçons-les simplement dans le cadre qui les vit naître et dans lequel elles devaient figurer.

Ainsi que la plupart des œuvres littéraires coptes, elles viennent d'auteurs sans culture et s'adressent à des fidèles qui en savent encore moins. La verbosité, les répétitions fréquentes d'un même thème, le exclamations et les acclamations, l'abondance luxuriante des images, tout ce qui, en un mot, constitue l'art du conteur populaire oriental plaît aux auteurs et aux auditeurs coptes. C'est pourquoi nos œuvres montrent toutes les ficelles et tous les procédés. Le récit est imagé

(1) A. Mallon, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, p. 17-34. Dans ces pages, A. M. présente la traduction de quelques couplets de théotokie, d'après l'édition de Tuki. C'est toute la littérature française sur les théotokies.

jusqu'à en être chaotique ; la transition du discours indirect au discours direct y est perpétuelle ; des apostrophes au Christ, à la Vierge et aux Saints coupent la prière ; les personnifications les plus diverses et les plus inattendues sont opérées ; des exclamations proclament la gloire de Dieu ou sa puissance ; des invocations pour obtenir sa bénédiction s'échappent soudain au passage du nom béni de Dieu. Toute cette technique primitive ne parvient pas pourtant à donner des ailes à cette poésie essoufflée.

Si l'on se souvient que les Coptes ont été les hommes d'un livre, la Bible, l'on se placera tout naturellement dans l'atmosphère des psaumes et des chants bibliques pour savourer ces hymnes mariales autant qu'elles le permettent. L'on imaginera aussi, de la sorte, quel attrait purent exercer les théotokies sur les âmes frustes des Coptes.

Au moment où la langue copte était entendue couramment de l'ensemble de la population, — cela nous reporte au X^e^ siècle de notre ère, et dans les monastères, jusqu'au XIV^e^ — le Livre de la Sainte Psalmodie pour *khoiakh* était très répandu et très pratiqué. Il est extrêmement rare qu'un fond copte quelconque ne possède pas des feuillets épars ou même des manuscrits complets des Théotokies. Ces heureux temps, où le rêve d'un foyer aisé était de se procurer un exemplaire du Livre des Théotokies, ont disparu ! A l'heure présente, ce livre est, sinon entièrement négligé, du moins relégué à l'église.

En certaines églises, le samedi de chaque semaine de *khoiakh*, on exécute — même au sens le plus douloureux du terme — en un jour, ou plutôt en une nuit, l'office hebdomadaire. Cette opération dure jusqu'à l'aurore. Cela se conçoit aisément. En d'autres sanctuaires, l'office de la Psalmodie ne se chante qu'une fois l'an, durant la nuit de Noël. Il constitue ainsi la préparation à la messe solennelle de ce jour-là.

Un tel abandon des Théotokies — pour autant qu'il est généralisé — et le délaissement du jeûne rigoureux du mois de *khoiakh* témoignent d'un abaissement du niveau de la ferveur traditionnelle des Coptes à l'égard du mystère du Verbe Incarné. Il semblerait que cette Eglise commence à perdre le sens de ses origines, qui est un attachement infrangible au mystère de l'Emmanuel. Il faut néanmoins reconnaître que tout ce que sa liturgie conserve encore est suffisant pour alimenter la piété des fidèles, pour lesquels d'ailleurs, comme pour la plupart de leurs prêtres, la langue copte n'est pas comprise. L'on a le droit, malgré tout, de déplorer que le mois de *khoiakh* ne soit plus solennisé comme il le fut autrefois.

***

Qu'il me soit permis en terminant d'évoquer l'âme des chrétiens d'Egypte du sixième siècle par ces quelques lignes traduites sur deux *ostraca*, exhumés du sol d'Egypte après un enfouissement de quatorze siècles. Ces morceaux de pierre nous reportent au moment où les manuscrits liturgiques étaient rares et où les fidèles devaient se contenter de transcrire sur des éclats de pierre ou des morceaux de poteries les louanges mariales qu'ils avaient à entonner à l'église, durant les liturgies.

Le premier *ostracon*, reconstitué, s'exprime ainsi :

Salut, pleine de grâces. Le Seigneur est avec toi :
Tu as été choisie, comme un vase très pur, à jamais précieux,
Pour recevoir Dieu en toi.
Tu as en effet trouvé grâce devant Dieu.
Voici que tu donneras le jour à un fils ;
Tu lui donneras le nom de Jésus,
(Car) il sauvera les peuples,
Et on l'appellera le Fils de Dieu.
Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ;
Il règnera sur la maison de Jacob à jamais
Et son règne n'aura pas de fin.
— Comment cela m'adviendra-t-il puisque je ne connais point d'homme ?
— Le Saint-Esprit viendra sur toi et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre,
Et l'enfant qui naîtra de toi sera appelé Saint, Fils de Dieu.
— Voici la servante du Seigneur. Qu'il me soit fait selon ta parole.
— O bénie entre les femmes, le Seigneur t'a parlé ;
Il t'a fait porter la joyeuse annonce
Que par ton Fils seront sauvées toutes les tribus de Juda et toutes les races des Gentils.
— Avec l'archange et les anges, nous aussi, vénérons-la tous.
Salut, bien-aimée du Seigneur !
Salut, toi que le Très-Haut a fait asseoir à son côté, toi qui as contenu Dieu dans ton sein !
Mère de notre Sauveur, toi qui as arraché les hommes à la mort...
Réjouissez-vous, vierges...
Salut, toi qui as reçu Dieu en toi, toi que Dieu a reçue dans les cieux !
Salut, ô Vierge, ô Livre des vierges, Livre de la lumière éternelle !
Salut ! Salut !

Le second fragment, découvert comme le premier à Louxor, mais dans les ruines d'un monastère copte, nous donne comme une variante orientale de l'Ave Maria. Il porte au verso :

A l'Illustre Vierge :
Salut, Marie, pleine de grâce. Le Seigneur est avec vous.
Vous êtes bénie entre toutes les femmes.
Et le fruit de vos entrailles est béni.
(Bénie êtes-vous), car vous avez conçu le Christ, Fils de Dieu, le Rédempteur de nos âmes. (1)

Ces deux textes sont intéressants à de nombreux titres. D'abord, ils constituent un témoignage émouvant de la dévotion d'un bon chrétien d'Egypte dans la vie duquel ils nous permettent de jeter un rapide regard. Voilà un homme, assurément sans fortune, qui veut s'unir aux chants de l'assemblée chrétienne ou qui veut égayer son dur labeur par le chant. Il ne dispose pas de tablettes, mais de cette chose commune, vulgaire, employée pour les seuls usages domestiques, qu'est l'ostracon. C'est sur l'un d'eux qu'il transcrira la prière à la Vierge dont le texte ou le chant lui agrée...

D'autre part, ces deux morceaux nous montrent comment s'exprimait la piété liturgique copte à la fin du sixième siècle. Les deux fragments sont bien écrits en grec, mais comme ils ont été découverts *in situ* à Louxor, on est bien obligé de penser qu'ils expriment une pensée authentiquement égyptienne. Tous les éléments de ces deux hymnes liturgiques ont une ressemblance très marquée avec les chants de la Psalmodie Sainte pour le mois de *khoiakh*. Or celle-ci faisait certainement sa première apparition à cette époque. Je croirais que nos humbles fragments, transcrits sur une humble matière, mais en langue grecque, constituent pour nous le chaînon qui lie la piété mariale liturgique copte à cette même piété mariale grecque. Grâce à ces textes l'on peut affirmer que l'influence grecque sur la création et le développement de l'hymnographie mariale copte est indéniable. Cela renverse trop de légendes et bouscule trop d'affirmations pour que l'on ne souhaite pas de découvrir un jour une documentation littéraire ou archéologique permettant de connaître parfaitement le pays situé entre les points de repère que nous avons cru découvrir.

M. E. LAUZIÈRE, O. P.

Saint-Maximin, 8 *septembre* 1942.

(1) H. LECLERCQ, *Une prière à la Vierge Marie sur un ostracon de Louqsor*, dans *Bull. d'Ancienne litt. et d'Archéologie chrétienne*, 1912, p. 7-9.

Le protospathaire de la phiale et la marine byzantine

Ce n'est guère que par le chapitre II *de Administrando imperio* de Constantin Porphyrogénète que nous connaissons ce fonctionnaire. Nulle liste ou texte juridique, à ma connaissance, ne le signalent. La raison en paraît assez naturelle : c'est qu'il était compté parmi les juges. Il n'est pas certain, il est même peu probable, qu'il appartînt au corps judiciaire dit des «Grands Juges », du moins tant qu'il n'avait mission que de juger les affaires concernant les marins. Mais voici une première constatation importante : le titre de protospathaire de la phiale n'était pas une simple dignité mais une fonction (1). C'est ainsi que sous Romain Lécapène, par exemple, Constantin Lauricatos, après avoir été spatharocandicat, protocarabos et crisprotospathaire de la phiale, reçut plus tard la dignité de protospathaire. Et voici une seconde constatation : c'est que les juges, qu'ils siégeassent à l'hippodrome couvert, à la Magnaure ou ailleurs, semblent avoir eu des attributions très nettement définies et que selon, leurs attributions, ils portaient un nom spécial. Nous connaissons les juges du Velum qui, par la force des choses, puisqu'ils avaient comme fonction immédiate de s'occuper de toute contestation pouvant provenir du rang que chaque dignitaire avait à prendre dans le cortège impérial, devaient avoir leur centre à l'hippodrome couvert. D'après les listes, les « grands juges » portaient tous, en tout cas, au moins le titre de protospathaire. D'où nous pouvons conclure qu'il est très possible que d'autres juges aient eu, du moins dans la langue courante, un nom qui ne nous est pas parvenu, dont les titres pouvaient varier, mais nom qui répondait aux affaires qui leur étaient particulièrement confiées.

(1) A moins, cependant, que ce terme fût employé dans le langage courant et qu'on dît protospathaire de la phiale pour dire « juge » siégeant à la phiale.

En ce qui concerne le protospathaire de la phiale, son rôle était de juger les affaires se rapportant à la législation navale. C'était une fonction dont les origines étaient anciennes, et cela se conçoit quand on parcourt les lois navales en vigueur dans l'Empire. Le droit byzantin touchant cette législation spéciale avait ses origines dans les lois romaines, revues, corrigées, par Justinien et mises au point vers la fin du IX^e^ ou au X^e^ siècle (1). Les cas qu'elle prévoit, les règlements qui la régissaient étaient si nombreux et parfois si compliqués qu'il fallait un juge spécial pour trancher toute question et rendre dans un procès la sentence définitive. Mais il faut le remarquer, ce juge, protospathaire de la phiale, était, plus que probablement, non un civil, mais un marin et certainement un officier supérieur. Nous l'allons voir par quelques exemples.

Quand Léon VI fit construire un premier dromon, puis un second, ce navire impérial était presque une nouveauté. Son père, Basile, avait, mais par exception, usé du dromon. Léon en fit une institution officielle (2). Jusqu'à lui les empereurs se servaient pour leurs courses ou promenades en mer de barques qu'on appelait *agrarion*, assez semblables aux barques des pêcheurs, mais ces barques impériales possédaient seules une sorte de toit, peut-être un simple velum de couleur pourpre, ainsi que toutes les parties qui pouvaient être ornées de pourpre : voiles, cordages et, très certainement, le mobilier intérieur. D'où le nom de *rousion* donné au bateau portant l'Empereur.

L'Impératrice, elle, avait aussi ses *agraria*, mais leur décoration était noire et rouge. D'où la distinction entre les marins « rouges » ou au service de l'Empereur et les marins « noirs » au service de l'Impératrice. Avec la création d'un premier dromon, puis d'un second, l'Empire se trouva en possession de trois sortes de marine : la marine de guerre commandée par le drongaire de la flotte, les yachts impériaux commandés probablement par le protospathaire de la phiale pour l'Empereur et le chef de la table pour l'Impératrice, enfin la marine marchande aux mains des armateurs.

Je dis que si le protospathaire de la phiale était un juge, ce devait

(1) Cf. PARDESSUS, *Collection de lois maritimes*, Tome I, p. 155 et seq. ; ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Prochiron*, p. CXCII et seq.

(2) Le dromon, jusqu'à Léon VI, était une unité dans la marine de guerre et était bien antérieur à son règne. C'est Léon VI qui en fit, pour lui et la Cour, le vaisseau impérial.

être le chef de la flotte impériale, car, en mer, il se tenait au milieu du dromon pour diriger les manœuvres et encourager les rameurs. Il avait charge d'instruire les protocaraboi, de leur faire connaître les vents et de savoir conduire le dromon. Ces protocaraboi étaient ce que nous appellerions aujourd'hui des capitaines de vaisseaux. Ils avaient sous leurs ordres directs des protélates, des deuteroélates et les marins de divers grades. Naturellement, là comme ailleurs, il y avait de l'avancement possible dans les charges. C'est ainsi qu'un certain Theodotos, de protélate, fut promu protocarabos. Il avait les dignités de candidat, de strator, de spathaire, de spatharocandidat. Il devint enfin protospathaire de la phiale. C'était, du reste, une nouveauté dans l'ordre de la hiérarchie ; car jamais un protocarabos n'avait revêtu, même du vivant de Léon VI, ces dignités. Ce fut Romain Lécapène qui fit cette entorse aux usages établis. Sous Léon VI, seul Michel, un illustre vieillard, fut créé spathaire et spatharocandidat. Il ne devint protospathaire et protospathaire de la phiale que sous Constantin VII, quand Romain Lécapène donna aux protocaraboi le titre de spatharocandidat. Comme pour toutes les autres charges, celle de protospathaire de la phiale était temporaire, mais pouvait conduire à d'autres et plus hautes situations. C'est ainsi que Podaron, qui s'était magnifiquement conduit durant la guerre qu'entreprit Léon VI contre les Bulgares, et qui appartenait, au demeurant, à la marine militaire, reçut, comme récompense, la charge de protospathaire de la phiale, puis devint stratège des Kibyrréotes et enfin topotérète dans la marine militaire. Or, ce qui démontre bien que le protospathaire de la phiale était un juge, mais un juge d'ordre naval, c'est que, chose curieuse, Podâron ne sachant pas écrire, on dut lui adjoindre un juge de l'hippodrome avec lequel il se rendait à la phiale (1).

(1) Nous ignorons où se trouvait cette phiale qui était, sans doute, un édifice. Il est plus que probable qu'elle devait être au bord de la mer. Le texte grec nous dit bien que Podaron « descendait » chaque jour, avec le juge de l'hippodrome ; mais, suivant l'endroit sur lequel chacun arrivait au palais, le verbe κατέρχομαι peut s'expliquer de multiples façons. Seulement, ce qui semble démontrer que cette phiale était bien au bord de la mer, c'est que l'Empereur passait par la phiale pour entrer dans son dromon. Malheureusement, aucun texte ne nous parle de cet édifice, peut-être un portique. Dans sa Vie de Basile, Constantin ne fait pas mention de cette phiale ; elle existait probablement déjà, cependant, à l'époque de son grand-père. C'était, sans doute, un de ces innombrables lieux dont le nom n'avait rien d'officiel, mais était employé dans le langage courant.

L'histoire de ce Podaron nous apprend autre chose : c'est qu'entre la marine de guerre et les vaisseaux impériaux les relations étaient assez étroites. On pouvait passer de l'une à l'autre marine. Si, sous les ordres du drongaire de la flotte, les premiers chefs militaires portaient le titre de topotérètes, les chefs de la flotte impériale, sous les ordres du protospathaire de la phiale, avaient nom de protocaraboi (1).

C'est ainsi que nous connaissons un Michel Barcalas, protélate dans la marine de guerre, qui devint protocarabos dans la marine impériale. Mais c'est surtout lors de la guerre entreprise par Léon VI contre les Bulgares que nous constatons la chose avec le plus de certitude. A ce moment, le patrice Eustathios, drongaire de la flotte, prit sous ses ordres les marins impériaux pour les incorporer dans sa propre flotte, et les dromons impériaux furent commandés par un Michel ayant le titre de protélate. La guerre finie, les marins de l'Empereur reprirent leur service dans la marine impériale, et, parmi eux, Podaron, après avoir passé sous les ordres d'Eustathios, devint protospathaire de la phiale, puis rentra, comme topotérète, dans la flotte militaire. De plus, et cela se conçoit, durant le temps de la guerre, lorsque les deux flottes furent réunies, les marins impériaux reçurent des armes : boucliers, lances, cottes de mailles. Et c'est pourquoi le drongaire eut besoin d'avoir, ainsi que le comte des écuries impériales, ces marins, soldats d'occasion, sous ses ordres, car les armes appartenaient à l'arsenal des Manganes.

Qu'étaient ces marins de l'une ou l'autre flotte ? Sans doute des habitants des thèmes maritimes et, pour la flotte impériale, de préférence des gens vivant soit à Constantinople, soit sur les bords du Bosphore. Nous ne savons si c'étaient des volontaires ou des sujets soumis au service militaire. En tous cas, la discipline semble avoir été assez stricte. Le protosphathaire de la phiale jugeait et gouvernait selon les lois. Suivant les cas, le marin avait-il agi contre son devoir, accompli une action injuste (vols et rapines devaient être fréquents), surtout s'il désertait, le protospathaire pouvait le faire attacher sur le dromon avec de fortes courroies. Il y avait, sans doute, d'autres punitions selon les délits. Les lois navales exposent longuement tous

(1) Il y avait cependant aussi des protocaraboi dans la marine de guerre. Là aussi, ils avaient un rang élevé parmi les officiers. Ils marchaient de pair avec ce que nous appelons aujourd'hui le commandant du pavillon amiral.

les règlements en vigueur, mais ne font nulle mention des juges qui doivent dirimer les procès. Sans parler des armateurs et des marins de la flotte marchande, il est plus que probable que sur les dromons impériaux les sujets de plainte ne devaient pas manquer, quand on songe que Léon VI recevait à son bord les magistri, les patrices, les membres du Sénat attachés à son service et les personnes qu'il voulait inviter. Selon le protocole montaient avec l'Empereur le drongaire de la Veille, le drongaire de la flotte, le logothète des postes, l'hétériarque, le mystikos, le maître des suppliques, le domestique des Scholes, lorsqu'il était à Constantinople, le parakimomène, le protovestiaire et un certain nombre de chambellans ou chitonites. Tout ce monde ne vivait pas toujours, et loin de là, sur un pied d'égale sympathie : d'où des querelles, dont quelques-unes, du moins, pouvaient être du ressort du protospathaire de la phiale (1).

La conclusion de cette note est donc que le protospathaire de la phiale était une charge et non une dignité, que c'était un juge, mais un juge choisi parmi les officiers de la marine soit de guerre, soit impériale, et que si le protospathaire de la phiale avait à juger de toute affaire concernant les marins, il est très peu probable qu'il eût à s'occuper, sauf peut-être dans des cas exceptionnels, de la marine marchande, des armateurs, des capitaines et marins de cette classe. Ces derniers relevaient sans doute de la justice civile.

Albert VOGT.

(1) On sait que certains hauts dignitaires n'étaient jugés que par l'empereur ou son représentant. Il semble bien certain que s'il y avait querelles entre ces personnages, le protospathaire de la phiale n'avait rien à y voir. Son rôle de juge était plus modeste et plus limité, Il n'atteignait que les marins en service quels que fussent leurs grades, leur dignité dans la hiérarchie n'allant pas au delà du protospathariat.

L'affaire de Léon de Chalcédoine

Le décret ou " semeioma " d'Alexis Ier Comnène (1086)

Les historiens n'ont guère utilisé jusqu'à présent, touchant l'affaire de Léon de Chalcédoine (1), que le récit tendancieux d'Anne Comnène et les informations tardives de Nicétas Choniatès, influencé par elle. La version des événements qu'ils présentent est toujours celle de l'écrivain panégyriste, à savoir, que Léon de Chalcédoine, après avoir violemment reproché à l'empereur Alexis Ier Comnène d'avoir battu monnaie avec les objets sacrés, bien qu'il l'eût fait dans une nécessité extrême de l'Etat, en est venu à des discussions théologiques sur le culte des images, où il soutenait qu'on leur doit le culte de latrie, et que c'est pour cette erreur qu'il a été jugé par un synode, déposé et exilé. Il reste pourtant sur cette affaire une source de premier ordre, que les auteurs signalent bien en passant, mais à laquelle, semble-t-il, ils n'ont pas prêté assez d'attention. C'est le *semeioma* d'Alexis Ier Comnène sur Léon de Chalcédoine, daté de 1086. Document officiel, document vivant, il l'emporte sans conteste sur les récits de témoins intéressés, de témoins, en tout cas, dont les souvenirs, quand ils écrivaient, étaient déjà lointains et pouvaient confondre les différents plans. Or, il donne sur la trame et la portée des événements une tout autre idée, une tout autre perspective. Il importe donc de lui accorder une attention spéciale, et de mieux l'utiliser qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. C'est à quoi tendent les pages qui suivent, où nous analyserons d'abord le précieux texte, et dégagerons ensuite les conclusions qu'il impose.

(1) Publié par Sakkélion dans le *Bull. de Corr. hell.*, t. II, p. 113-128, d'après le manuscrit 360 de Patmos.

Le titre sous lequel cette pièce a été transmise : « Le semeioma du célèbre empereur Alexis Comnène, fait pour la déposition de ce fameux prélat de Chalcédoine » ne paraît pas contemporain du texte lui-même. C'est l'examen du document qui nous montrera quelle en est la vraie portée. Le caractère le plus frappant en est que l'affaire de Léon de Chalcédoine, contrairement aux informations d'Anne Comnène, n'est point, du moins à l'origine, une affaire entre Léon et l'empereur, mais une affaire entre Léon et le patriarche Eustrate. C'est celui-ci qui est incriminé directement au sujet des trésors sacrés des églises : l'empereur est trop haut pour être accusé. Et ceci est, certes, bien conforme à la conception byzantine, où le maître, tant qu'il est maître, ne peut jamais avoir tort.

Donc, selon notre document, Léon reprochait au patriarche Eustrate l'enlèvement, le brisement, la fusion des objets consacrés à Dieu ; il l'accusait auprès de l'empereur et représentait à celui-ci la menace divine s'il ne corrigeait ce désordre. La correction devait consister à rechercher où étaient passés les objets enlevés, et à ne point laisser aller n'importe où les choses saintes mises en pièces et brisées avec impiété. Car ce n'était pas une petite faute que les ornements des églises aient été ravis par des mains indignes, que les formes du Sauveur et de la Théotocos aient été brisées et fondues, et que ce forfait ait été commis par des évêques, sans que l'empereur venge cette injure.

L'empereur regrette de n'avoir pas, en recevant cette accusation, observé les règles de la procédure et de n'avoir pas réclamé signature et gage de l'accusateur, pour s'être fié à son apparence de vertu. En acceptant de faire l'enquête demandée, il exigea du moins la présence de Léon. Celui-ci esquiva la rencontre. Comme il s'agissait de choses concernant la religion, l'empereur, malgré cette absence, décida qu'il fallait faire la lumière. De son côté, le patriarche, averti de l'accusation dont il était l'objet, et se sentant la conscience tranquille, demanda lui aussi l'enquête officielle. A celle-ci prirent part le grand skévophylax, le grand économe, le sacellaire, et celui qui préside à la sacelle des proèdres, le protosyncelle et le chartophylax, et aussi le métropolite d'Euchaïtes (1). La présence de celui-ci signifie

(1) Celui-ci, daprès la liste de présence qui est dans le *Semeioma* du concile des Blachernes (PG. CXXVII, 973 c), a nom Basile, au lieu de Jean, comme le croyait Sakkélion.

sans nul doute qu'il était, comme Léon, adversaire d'Eustrate, et que l'on a voulu que l'enquête parût au-dessus de tout soupçon, étant faite sous des yeux ennemis. Peut-être ce métropolite était-il converti à l'avance. Quoi qu'il en soit, le patriarche apparut innocent : il ne s'était rien approprié, et il ne s'était permis que quelques dispenses, selon qu'il semblait bon et utile, à l'exemple de ses prédécesseurs : euphémisme probable pour désigner l'emploi profane de certains objets précieux des églises. Peu après, le patriarche abdiqua par amour de la vie tranquille, au dire du chrysobulle, mais sans doute le lui conseilla-t-on pour le bien de la paix. Il partit après avoir exposé le symbole de foi, anathématisé toutes les hérésies, même celle des Messaliens, précise le document, et appelé sur lui de terribles malédictions s'il manquait de sincérité. Nicolas fut élu à sa place. L'empereur croyait le calme rétabli quand il partit en campagne contre Robert. Mais voilà que la discorde éclate de nouveau comme un incendie qui renaît d'un charbon non éteint. Léon troublait derechef l'Eglise, refusant de concélébrer avec le patriarche et le synode. Ce n'est qu'à son retour dans la capitale après la mort de l'envahisseur qu'Alexis put s'occuper de ce désordre. Il fait venir Léon et lui demande raison de son abstention. C'est, répond-il, qu'Eustrate est nommé dans les diptyques, Eustrate qui s'est approprié de nombreux objets sacrés des églises, a livré les saints à la fonte, à preuve les portes de Chalcopratia, où se trouvaient représentées les fêtes du Seigneur : l'argent en a été enlevé sans qu'on sache ce qu'il est devenu ; de même, les objets précieux consacrés à Dieu dans l'église de Saint-Abercius : il en a pris plusieurs et les a fait passer aux mains de qui il a voulu. L'empereur opposa à ces soupçons les résultats de l'enquête et invita Léon à s'unir aux évêques, soit que l'enquête lui parût satisfaisante, soit que, s'il soutenait qu'elle manquât d'exactitude, il fît publiquement la preuve de ses dires, ou, s'il tenait d'autres personnes ses renseignements, il fît connaître leurs noms. Léon ne dit point qu'il avait été témoin de ces fusions d'objets sacrés ; il ne voulut pas non plus révéler ses informateurs, mais avança la conviction de sa conscience, et la connaissance exacte qu'il avait de ce qu'il disait : cela l'empêchait de s'unir à ceux qui nommaient le précédent patriarche dans les diptyques. On lui représenta qu'agir ainsi par persuasion personnelle sans fournir de preuves était contraire aux canons, que cette insistance intempestive nourrissait de la suffisance, et qu'il lui fallait embrasser la concorde et supprimer le scandale

du schisme. Il répondit qu'il ne tenait pas à passer pour faux accusateur et à faire marcher les langues ; et d'ailleurs, en voulant s'unir aux évêques, ou il est reçu comme un calomniateur et est condamné comme tel, ou il dit vrai, et alors, il s'unit à eux contre les canons. L'empereur eut beau lui conseiller de mépriser les jugements des hommes et l'assurer qu'il n'avait pas à craindre de passer pour sycophante, puisqu'il n'avait pas été inscrit comme accusateur et n'avait pas déposé d'écrit en cette qualité : il prêchait à un sourd. L'empereur convoqua des personnages de haute honorabilité et eut devant eux avec Léon un entretien qui fut consigné dans un *semeioma* daté du 30 novembre 1085 (il ne nous est pas parvenu). Il fut sans résultat, et l'empereur crut nécessaire de saisir l'Eglise de cette affaire. Il convoqua le patriarche et le synode permanent. Devant eux, il somma Léon de déclarer la raison de son schisme. Celui-ci demanda d'abord qu'on enlevât tous les patriarches des diptyques. (C'était probablement par manière de concession, pour un temps, afin qu'Eustrate ne parût pas frappé seul, ce qui était impossible à obtenir, mais englobé dans une mesure générale). Puis, changeant d'avis, il se mit à charger le patriarche Eustrate, condamnant sa mémoire comme celle d'un impie : il traitait en effet d'impiété cette transformation des vases sacrés dont il ne donnait point de preuves, alors qu'une telle action est permise par les lois lorsqu'elle a lieu par dispense ; que si elle ne procède pas d'une intention droite, elles la ramènent au vol sacrilège, et punissent ceux qui s'en rendent coupables comme des pécheurs, non comme des impies. Il y eut discussion, au terme de laquelle il fut décidé que Léon de Chalcédoine ou se réconcilierait avec l'Eglise et concélébrerait avec le patriarche et le synode, ou fournirait la preuve de ses accusations. Que s'il ne faisait ni l'un ni l'autre, il subirait la condamnation prévue par les canons. Tout cela fut consigné dans un *semeioma* du 2 décembre (qui n'a pas été conservé). Léon demanda le temps de la réflexion. Au bout de quelques jours, il déclara qu'il cessait son opposition et s'unissait à l'Eglise, disant qu'il avait ignoré l'enquête impériale au sujet d'Eustrate, ainsi que l'anathème porté par celui-ci contre toutes les hérésies, même celle des Messaliens, et qui lui a été certifié par de très hauts dignitaires de l'Eglise. Il ne demandait qu'une chose : c'est qu'on corrigeât le *semeioma* fait à l'avènement du patriarche Nicolas, où se trouvaient des choses désagréables à son endroit. De tout cela, Léon convint publiquement devant l'empereur, le patriarche et le synode. Il n'en fit rien cependant et resta

comme devant. Ces résultats furent consignés dans un nouveau *semeioma* conçu en termes qui laissaient la porte ouverte au repentir et où la décision finale était remise au patriarche et au synode.

Aujourd'hui (c'est-à-dire, un jour de janvier 1086, date du *semeioma* que nous analysons), devant le patriarche et le synode, l'empereur demanda à Léon s'il s'était ravisé et si, venant à la concorde, il concélébrerait avec le patriarche et le synode, ou bien, si, refusant de le faire, il était disposé à faire la preuve de son accusation et à la soutenir canoniquement. Il répondit qu'il n'avait pas besoin de concélébrer avec le patriarche et le synode, parce qu'il avait le droit de célébrer dans l'église de Sainte-Euphémie, avec un clergé à lui, comme dans son propre diocèse. On trouva cette excuse trop nouvelle, car la raison donnée d'abord de son abstention était l'accusation contre Eustrate. Il devait en faire la preuve canonique, ou bien, en l'abandonnant, se réunir au synode et concélébrer avec le patriarche, selon la coutume ecclésiastique, à laquelle ses prédécesseurs sur le siège de Chalcédoine, comme lui-même du reste avant son schisme, s'étaient soumis, bien qu'ils eussent le privilège de célébrer aussi dans l'église de Sainte-Euphémie. Il promit de dire ce qu'il avait dans l'esprit, mais ne voulut pas donner de preuves touchant l'enlèvement des choses saintes, disant n'être pas en état de les présenter. Quant à célébrer avec le patriarche, il s'y refusait absolument, à cause de l'anaphore (1) d'Eustrate. Car il avait des renseignements à part lui que ce patriarche avait soustrait des objets sacrés des églises, par où il l'accusait d'impiété, et de plus l'enquête au sujet de sa foi ne lui paraissait pas suffisante. Insuffisant de même le canon de Carthage qu'on lui opposait, d'après lequel si un évêque est seul à accuser quelqu'un et que celui-ci nie, il ne doit pas estimer qu'on lui fait injure en ne le croyant pas, même s'il déclare que sa conscience l'empêche de communier avec l'accusé qui nie ; mais il voulait que sa simple affirmation sans preuves tînt lieu de toute preuve. A cette prétention déraisonnable s'en ajoutait une autre, celle de s'ériger en nouveau docteur. Rattachant à lui-même toute la force des canons et des lois, il déclara que toute transformation des choses saintes était une impiété, quel qu'en fût l'auteur, seule étant permise la transfo mation qui se fait en une autre chose sainte, et, pour toute raison, il n'apportait que son propre avis. Mais c'est là

(1) Ce terme signifie la mention dans les prières liturgiques.

une autre question. L'empereur déclare qu'il s'en occupera particulièrement et fournira dans un *hypomnema* spécial la solution convenable. Il y apparaîtra comment l'inventeur de cette doctrine, qui a l'extérieur de la piété, mais en a renié la vertu, attaque comme des impies ceux qui sont pieux, et se montre ouvertement accusateur des chrétiens ; et alors, ou il cessera absolument et se tiendra dans les limites de la foi traditionnelle, disant adieu à son amour de la dispute ; ou, s'il n'obéit pas, il perdra sa place et son rang, car s'il traite d'impies ceux qui sont pieux, et accuse de manquer à la piété ceux qui suivent les dispositions légales, il faut qu'il obéisse, ou qu'il soit rejeté selon les canons.

Mais les faits qui appellent maintenant sur lui une sentence sont les suivants :

1. Il a porté aux oreilles de l'empereur une accusation contre le patriarche Eustrate, savoir, de sacrilège, sans recourir d'abord au tribunal ecclésiastique. Une telle faute est condamnée par divers canons, qui sont cités : les canons 11 et 12 du concile d'Antioche, les canons 15 et 104 du concile de Carthage (*alias* 14 et 115) et le canon 6 du deuxième concile œcuménique. La peine intimée par ces canons (sauf le dernier) est la déposition.

2. Il s'est opposé à la sentence de l'empereur déclarant innocent le patriarche Eustrate ; or, la loi punit comme un sacrilège celui qui s'oppose à un rescrit impérial, quel qu'il soit.

Peu s'en faut qu'on ne le punisse aussi comme calomniateur. Il y échappe parce qu'il n'a pas remis le libellé d'accusation et ne s'est pas engagé à faire la preuve. Mais s'il n'en a pas le nom, ceux qui regardent la vérité lui attribueront la chose.

Cette sentence est portée par l'empereur avec l'assentiment du patriarche et d'un synode de 25 évêques. Elle doit être reçue dans un *semeioma* synodal, pour qu'ainsi il soit pourvu à ce réquisitoire contre l'évêque de Chalcédoine. Parmi les membres du synode, relevons qu'il se trouve le métropolite d'Euchaïtes. Celui-ci s'est donc complètement rallié au point de vue officiel, jusqu'à condamner Léon avec qui il avait d'abord fait campagne contre Eustrate. Léon, sans nul doute, ressentit amèrement cette trahison, et c'est assurément là l'origine de cette inimitié à son égard qui ne prit fin qu'au concile des Blachernes sur le culte des images.

Le *semeioma* impérial que nous analysons se termine en rappelant le chrysobulle par lequel Alexis Ier s'est engagé sous serment à ne plus toucher aux objets sacrés des églises sous aucun prétexte. L'empereur renouvelle présentement cet engagement, mais précise qu'il ne concerne que lui et ses successeurs, mais non les citoyens ni l'Eglise, pour qui vaut toujours l'ancienne législation civile et canonique, laquelle détermine quand peut se faire la transformation des objets sacrés et punit ceux qui la font sans raison valable.

Le *semeioma* est daté de janvier, indiction 9, année 6594 (: 1086).

1. L'accusation dirigée par Léon contre Eustrate suppose que l'empereur avait confié à l'Eglise l'exécution de son ordre d'enlever et d'envoyer à la monnaie les objets sacrés. On ne peut, en effet, expliquer autrement pourquoi c'est le patriarche qui est mis en cause et qui est rendu responsable du scandale qu'est pour Léon l'enlèvement, le brisement et la fusion des vases sacrés et des saintes icônes, et surtout comment il a pu être accusé de s'être approprié de l'argent de ces objets. Assurément, par dessus la tête d'Eustrate, c'est l'empereur qui était atteint, et il devait se sentir atteint, surtout quand Léon émit le principe que seule était licite la transformation des choses saintes qui se faisait en une autre chose sainte.

2. La chronologie des faits marqués dans ce *semeioma* ne présente pas de difficultés pour ce qui est de ceux qui ont suivi l'abdication d'Eustrate, car ils se rattachent à deux points de repère qui y sont signalés, la mort de Robert Guiscard (elle advint le 17 juillet 1085) et un *semeioma* du 2 novembre (de la même année). Il n'en est pas de même de ceux qui ont précédé l'abdication. On peut se demander si l'accusation contre Eustrate est à situer en même temps que les premières protestations de Léon contre l'enlèvement des objets saints des Eglises ou bien plus tard, dans les derniers temps du patriarche. Nous penchons vers cette dernière solution. Et d'abord, il n'est nullement question d'Eustrate dans une lettre de Léon à Alexis Ier Comnène, datée, comme nous verrons ultérieurement, de 1082, où il s'agit précisément de la profanation des vases sacrés et des icônes. De plus, quand il est dit dans le *semeioma* que Léon réclamait une enquête pour savoir où sont allées les choses saintes enlevées des Eglises, les expressions employées : τὰ ἀφαιρεθέντα ἱερὰ ὅπῃ προκεχωρήκασι, supposent que la rafle est terminée, qu'il en a été fait usage et que toute l'opération appartient à un passé stabilisé. Enfin, l'abdi-

cation d'Eustrate a toutes chances d'avoir été occasionnée par cette affaire. Le *semeioma* dit en effet que l'empereur pensait que cette mesure avait rétabli la paix. On peut donc croire que l'accusation de Léon précéda de peu cette abdication. Nous pensons en conséquence qu'elle dut être postérieure au retour d'Alexis après son heureuse campagne de 1083 contre les Normands. Comme le danger semblait écarté, et que le basileus avait promis en août 1082 (date que nous maintenons au chrysobulle sur les vases sacrés) de réparer, le calme revenu, les torts faits aux églises, Léon, qui réprouvait cet emploi profane des objets du culte, estima que le moment était venu de restituer à leur destination antérieure l'or et l'argent qu'il était possible de récupérer. Sur des fondements qu'il n'a jamais voulu dévoiler, il crut que le patriarche en recélait encore, provenant, précisait-il, des portes des Chalcopratia et de l'Eglise Saint-Abercius. De là, son accusation.

3. L'empereur annonce dans le présent *semeioma* qu'il fera paraître un *hypomnema* où il traitera la question si seule est licite la transformation des choses saintes en d'autres choses saintes, toute autre étant défendue, ce qui est le sentiment de Léon de Chalcédoine et où, il mettra celui-ci en demeure d'y renoncer, sous peine de se voir ôter sa dignité sans espérance de la recouvrer jamais. Cela signifie que la condamnation de Léon prononcée dans notre document ne contenait pas une déposition, et laissait la réconciliation possible si le prélat faisait acte de repentir et d'adhésion au synode. C'était une condamnation sans qu'aucune sanction fût encore prononcée. On laissait un dernier répit au condamné avant qu'une ultime sentence ne vienne édicter la sanction. Quant à l'*hypomnema* annoncé par l'empereur, on ne peut douter qu'il ne l'ait publié, car il justifiait trop bien ses mesures de fiscalité touchant les trésors des églises, et qu'il n'ait, par conséquent, exécuté contre Léon sa menace de déposition. Par suite, il appert que le titre sous lequel nous est parvenu le *semeioma* que nous étudions : « Semeioma sur la déposition de Léon de Chalcédoine... » n'est pas celui qui convient. Au lieu de καθαιρέσει, il faudrait καταγνώσει. La condamnation elle-même se rattache à l'hypomnema.

4. Nous nous souvenons qu'Anne Comnène a donné comme motif de la déposition de Léon sa doctrine sur le culte des images. Or, il n'en est aucunement question dans le document que nous avons analysé. Celui-ci signale bien l'indignation de Léon contre le brisement et la

fusion des images du Sauveur et de la Théotocos, mais cela n'entre point dans les considérants de la sentence, et du reste ne touche point à la nature du culte des images. La sentence est fondée sur d'autres griefs, d'ordre disciplinaire : 1. Léon a porté au tribunal de l'empereur une accusation contre Eustrate, alors qu'il aurait dû la porter devant le synode ; et 2. il a refusé d'ajouter foi à l'enquête impériale faite sur ce patriarche ; et c'est tout. La question dogmatique est totalement absente. Elle est également absente de l'*hypomnema* auquel se rattache la déposition du métropolite. Celui-ci n'est sujet à cette mesure que parce qu'il traite d'impies ceux qui transforment pour un usage profane les objets consacrés à Dieu, même s'ils le font conformément aux lois et aux canons, et qu'il se trouve être ainsi « accusateur des chrétiens ». Il est possible que dans ce jugement qui condamnait le sentiment de Léon sur le caractère immuable de la consécration des vases et icônes, ait été comprise sa doctrine (rapportée par Nicétas) qui s'y rattache, que la matière des icônes demeure toujours icône, même quand toute effigie est détruite, mais cela n'est pas sûr, et du reste est en dehors de la nature du culte. On voit donc ce qu'il faut penser des renseignements d'Anne Comnène sur les motifs de la déposition de Léon de Chalcédoine. Elle se souvenait que ce personnage a attaché son nom à une opinion sur le culte des images réprouvée par l'Eglise (encore la rapporte-t-elle d'une manière simpliste) ; elle se souvenait aussi qu'il avait été déposé. Elle a lié ces deux souvenirs : il faut désormais les dissocier. Les théories spéciales de Léon sur le culte des images sont le fait de son exil. C'est de son exil que fut écrite sa lettre au métropolite d'Andrinople qui provoqua le fameux concile des Blachernes sur les images où l'affaire de Léon de Chalcédoine se termina par une heureuse conclusion.

V. GRUMEL.

Un document canonique inédit du patriarche Nicolas III Grammaticos

Les réponses à l'évêque de Zétounion

I

Nicolas III Grammaticos est l'un des plus connus parmi les patriarches byzantins qui ont manifesté une activité canonique. Il est du petit nombre de ceux dont une série de canons a trouvé place dans le grand recueil officiel des lois et décrets ecclésiastiques publié à Constantinople il y a quelque cent quarante ans, sous le nom de Pédalion. Deux autres patriarches seulement, en effet, ont eu le même honneur, Jean le Jeûneur et Nicéphore Ier le Confesseur. Encore les textes qui circulent ainsi sous leur nom ne sont-ils point d'une authenticité bien assurée, ceux surtout du grand patriarche homologète, au lieu que les réponses de Nicolas III aux moines de l'Athos, que reproduit le Pédalion, sont incontestablement son œuvre (1). En outre, nouvel honneur qu'il ne partage, cette fois, avec aucun autre patriarche, ces mêmes réponses ont fait l'objet de commentaires de la part du plus illustre des canonistes byzantins, Théodore Balsamon. Celui-ci, en effet, qui ignora totalement les canons nicéphoriens, que pourtant, il avait maintes fois l'occasion de rappeler — et

(1) Il faut noter pourtant que le texte de ces réponses n'est pas reproduit dans leur teneur originale, mais dans une recension écourtée et abrégée due vraisemblablement à Balsamon. La recension longue, qui est la véritable, comme nous le prouverons dans le prochain fascicule de nos *Regestes*, a été publiée plusieurs fois avec de légères variantes suivant les manuscrits utilisés, par divers savants, comme Pitra (*Spicilegium Solesmense*, t IV), Porfire Uspenskij et Gédéon dans l'ouvrage qu'ils ont écrit chacun sur l'Athos, et elle a paru tout dernièrement dans la collection de la codification pour le Droit canon oriental.

cela est une des preuves, non la seule, qu'on peut faire valoir contre leur authenticité — a consacré un traité spécial à commenter les susdites réponses de Nicolas aux moines hagiorites. (1)

Assurément, l'activité canonique de Nicolas III ne s'arrête pas à cette pièce. Plusieurs autres ont été éditées par divers savants d'une manière dispersée. Ce n'est pas le lieu d'en faire ici l'énumération. Les érudits les connaissent, et le prochain fascicule des Regestes des Patriarches de Constantinople contiendra, autant du moins qu'il a été possible de les recueillir, tous les renseignements bibliographiques et critiques utiles pour une étude ultérieure. Notre but en ces quelques pages est de faire connaître une pièce de notre patriarche restée jusqu'ici inédite.

Cette pièce consiste dans une série de solutions ou réponses adressées à un évêque, l'évêque de Zétounion, qui l'avait questionné par écrit sur des questions qui l'embarrassaient. Son existence n'était pas inconnue. Elle est signalée dans le célèbre *Recueil des saints canons* de Rhallis et Potlis, parmi les renseignements bibliographiques et critiques de la préface au tome V. Ces savants avaient dû rencontrer cette pièce dans quelque bibliothèque monastique de l'Orient. C'est chose assez surprenante qu'ils ne l'aient point éditée. Ils n'ont par ailleurs fourni aucune indication ni sur son contenu ni sur le ou les manuscrits rencontrés. Dans mes investigations en vue des Regestes des patriarches, j'ai longtemps été à l'affût de ce document. J'ai pu enfin le rencontrer au cours de mes recherches dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque Vaticane. Nous ne fournirons ici que l'analyse des réponses de Nicolas. Le texte lui-même sera publié dans l'édition critique des Actes patriarcaux et synodaux que prépare l'Institut Français d'Etudes Byzantines à Bucarest.

***

Le document se trouve dans le *Vaticanus græcus* 1151, fol. 94 v-96 v. Il est intitulé : *Réponses (lyseis) du très saint patriarche de Constantinople le seigneur Nicolas à l'évêque de Zétounion sur les points au sujet desquels celui-ci l'a interrogé par écrit*

(1) C'est la recension courte qu'a commentée Balsamon ; et telle est la raison sans doute de sa plus grande vulgarisation.

L'incipit est : Ἠρώτησας, *Tu nous as interrogé, très ami de Dieu, sur certaines choses où tu doutes.*

Les réponses sont au nombre de neuf, au contenu très varié, ce qui donne à cette série un spécial intérêt. En voici l'analyse. La numérotation n'est pas dans le manuscrit. Nous l'employons pour faciliter les renvois.

1. *Au sujet du baptême des petits enfants : Autrefois, les Pères ont établi qu'il fallait les baptiser à trois ans ou un peu en dessous. Maintenant, la coutume est de les baptiser au quarantième jour après leur naissance. S'ils sont malades, il faut les baptiser le huitième jour ou même avant. Si le nouveau-né tourne à la mort, il ne faut pas attendre, comme certains disent, jusqu'au cinquième ou au sixième jour, mais il faut le baptiser au moment même de sa naissance après l'avoir lavé. Car si les femmes enceintes depuis cinq mois sont accusées de meurtre quand, par quelque coup, elles ont fait périr l'embryon, combien plus faut-il éviter que l'enfant meure sans baptême.*

2. *Il est défendu de prendre des œufs et du fromage le Samedi-Saint, mais il faut observer le jeûne complet.*

3. *Les offrandes des trigames à l'église doivent être refusées durant tout le temps qu'ils sont écartés de la communion, temps déterminé par le concile de l'union selon les diverses catégories de trigames.*

4. *Les bénédictions des fiancés, de par les lois et les novelles, ne doivent avoir lieu que si la jeune fille est dans sa treizième année, et si l'homme a quatorze ans accomplis ; tout ce qui se fait hors de cette règle, un prostagma nouveau de notre puissant empereur ne le considère que comme une stipulation ordinaire* (non un contrat indissoluble).

5. *Les femmes qui ont accouché pendant le carême ne peuvent communier avant la fin de leurs quarante jours de purification* (malgré la fête de Pâques incidente) *ou avant d'être sanctifiées par la prière* (du prêtre). *Si elles sont abattues par la maladie grave et l'attente de la mort, on peut leur concéder la communion, après avoir fait au préalable la prière* (de purification) : *rien n'empêche de faire ces prières à la maison. — Cette loi regarde aussi les sages-femmes : elles ne peuvent communier avant d'être purifiées.*

6. *Tu n'empêcheras pas le prêtre qui s'est fait moine de célébrer, à moins qu'il n'ait embrassé ce genre de vie pour ne pas célébrer.*

7. *Tu ne repousseras pas du sacerdoce le prêtre dont la femme a été infidèle, s'il s'en sépare ; mais s'il la supporte dans sa maison, tu l'empêcheras de célébrer.*

8. *Les confesseurs sont d'abord les évêques, puis, sur l'avis de l'évêque, les prêtres et les moines* (sans doute, les prêtres séculiers et les moines prêtres) *qui se distinguent parmi un grand nombre par l'expérience, la science et l'intelligence.*

9. *Nous n'avons rien dans les saints canons pour empêcher les jeux d'enivrement aux noces, mais les Pères ont prescrit au prêtre qui est présent de les arrêter. Si tu peux supprimer tout cela par avertissements et exhortations, tu auras une belle récompense.*

La pièce s'achève par cette réflexion finale qui lui donne un caractère de document vécu et en même temps le montre comme un tout complet :

Tu as donc la réponse à tes questions. En agissant selon ces règles, tu ne manqueras point au devoir. Porte-toi bien.

Tel est le document. La première question qui se pose à son sujet est celle de son authenticité. L'en-tête qui désigne pour son auteur le très saint patriarche de Constantinople le Seigneur Nicolas, paraît bien être contemporain de la pièce elle-même ; et, de soi il peut désigner l'un ou l'autre des patriarches de ce nom. C'est le numéro 4 de la série qui permet de choisir entre eux. Il fait en effet allusion directe à un *prostagma* impérial déclarant nul tout contrat de fiançailles qui se fait sans la bénédiction de l'Eglise. Ce *prostagma* n'est autre que l'édit d'Alexis Ier sur les fiançailles, daté de juillet 6592 (= 1084). Comme cette réponse qualifie ce souverain de « notre puissan empereur », l'auteur du présent document ne peut être que le patriarche contemporain Nicolas III, et non Nicolas IV.

Ce n'est pas seulement l'authenticité, mais encore la chronologie du document que nous pouvons connaître par la même réponse quatrième. L'incise qu'elle contient, et que nous traduisons littéralement (mots soulignés) porte ceci : « Tout ce qui est fait en dehors de cela, *si c'était en deçà* (ἔσωθεν) *d'un temps de dix ans*, un nouveau *prostagma* du très puissant empereur, etc... ». A cette incise, je ne vois pas d'autre signification que celle de marquer depuis combien de temps la législation a été modifiée par le souverain. Le décret d'Alexis étant de 1084, le présent document de Nicolas III doit donc se placer dix ans plus tard, en 1094.

Ajoutons quelques remarques sur l'une ou l'autre de nos réponses.

Le concile de l'union indiqué dans le n° 3 est le concile tenu en 920 pour terminer le schisme occasionné par la tétragamie de Léon VI, et qui, repoussant absolument les quatrièmes mariages, régla dans quelles conditions et pour quelles catégories de fidèles les troisièmes mariages pourraient avoir lieu, en fixant les diverses peines canoniques selon les divers cas. Voir là-dessus nos *Regestes*, n° 669.

Le n° 6 peut être rapproché d'un acte similaire de Nicolas Ier le Mystique qui déclare que le *prêtre qui reçoit le grand habit monacal peut continuer à célébrer la sainte liturgie, même si l'on trouve un canon qui l'en empêche, et que seul le péché est un obtacle à cette célébration.* Cf. *Regestes*, n° 731. Nicolas III fait une exception tirée non de l'état monacal, mais du motif qui a fait entrer le prêtre au couvent : ce motif ne doit pas être contredit et annulé. La défense portée par les canons ne concerne, aux yeux de Nicolas III, que les évêques. C'est ce qu'il affirme dans une réponse à des moines de l'Athos : « C'est seulement aux évêques qu'il est défendu de célébrer après leur entrée au monastère ; mais les prêtres le peuvent pourvu qu'ils aient mené dans le monde une vie digne du sacerdoce » (Cod. Lavra B 43, fol. 214 v). En rapprochant cette réponse de celle de notre document, on peut, on doit même présumer que, dans celle-ci, le prêtre qui s'est fait moine pour ne pas célébrer, l'a fait pour expier une vie désordonnée.

Le n° 7 est conforme à la décision portée par le patriarche Michel Ier Cérulaire, éditée par Cotelier, *Patres Apostolici*, I, p. 87.

Le n° 8 concerne une question particulièrement intéressante, à savoir celle des aveux de conscience que des moines recevaient ou prétendaient recevoir. Notre patriarche indique ici comme confesseurs, après les évêques, les prêtres et les moines Qu'il faille entendre ici par prêtres, les prêtres séculiers, et par moines les moines prêtres, cela résulte de la pensée de Nicolas III connue par ailleurs. Celui-ci, en effet, s'est prononcé très clairement à ce sujet. Dans une réponse verbale faite à une question des moines, il admet bien qu'un moine instruit *serait* plus digne d'entendre les confessions et de donner des pénitences qu'un prêtre ignorant (1), mais dans une des réponses écrites de la recension longue, celle qui porte le numéro 16 dans le

(1) Ph. Meyer, *Haupturkunden für Geschichte des Athosklosters*, Leipzig, 1894, p. 170, l. 15-25.

Vindobonentsis hist. 7, il déclare catégoriquement aux moines que *c'est aux évêques, et aux prêtres par permission* des évêques (le texte donne ἱερέων, faute évidente pour ἀρχιερέων) *qu'il appartient de recevoir les confessions, car la confession*, ajoute-t-il, *se fait en vue du pardon, et elle est inutile sans lui. C'est donc à ceux à qui a été confiée l'administration des sacrements qu'il faut confesser les péchés* (1). Il ne veut pourtant pas que les prêtres qui ont renoncé à la dignité du sacerdoce pour vivre dans le silence acceptent des fils spirituels (numéro 17 dans la série du *Vindob. hist.* 7) (2.) C'est sans doute cette raison de la retraite qui convient aux moines qui fait que dans la réponse 8 du présent document, les moines (prêtres) viennent après les prêtres (séculiers) comme confesseurs.

Il n'est pas inutile de rapprocher de cette même réponse d'autres documents patriarcaux plus tardifs. Ainsi, que les moines doivent être prêtres pour pouvoir confesser, cela ressort d'une réponse synodale donnée sous le patriarche Théodose. Les moines du couvent de l'Evergétis avaient interrogé sur un point de leur typicon, prescrivant que le cathégoumène doit recevoir à certains temps les aveux des moines Ils demandaient s'ils devaient ouvrir leur conscience à un simple moine. La réponse fut qu'il s'ensuivait de ce point du typicon que le cathégoumène devait être prêtre (3). De cela, on peut rapprocher ce trait de la Vie de Saint Mélèce le Nouveau, où Nicolas III, en lui accordant l'autorisation de confesser, lui donne pour cela un écrit lui permettant de se faire ordonner (4).

Une autre particularité de la réponse 8 du présent document est que les confesseurs sont principalement les évêques, puis, *par sentence ou volonté*, κατὰ γνώμην, de l'évêque, les prêtres (séculiers) et les moines (prêtres). Ce n'est donc pas tout prêtre qui a le droit de confesser, mais ceux-là seulement qui sont approuvés par l'évêque. Et nous avons vu plus haut que Nicolas III répète cela dans une de ses réponses aux moines hagiorites. Cette même doctrine, un décret de Michel III d'Anchialos l'affirme de la manière la plus catégorique en

(1) N. N. Bénéchévitch, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. xi (1904), 2e supplément, p. 47.

(2) Cela se trouve aussi dans la recension des Réponses de Nicolas III aux moines que contient la *Kormtchaja Kniga*, sous le numéro 13.

(3) Balsamon, in can. 6 Carthag. : PG, cxxxviii, 44 c et note 10.

(4) *Palestinskij Sbornik*, fasc. 17, p. 48.

frappant de sanction le délinquant. Il enjoint que le prêtre qui reçoit les aveux de conscience sans la permission de l'évêque doit être déposé, conformément aux canons qui prescrivent de déposer ceux qui accomplissent un ministère sacré en dehors de leur ressort et ceux qui transgressent les canons (1).

Le n° 9 n'appelle qu'une courte remarque. En disant qu'on ne trouve rien dans les saints canons pour empêcher les jeux d'enivrement aux noces, le patriarche veut dire qu'on ne trouve point de sanctions édictées contre cette faute, et qu'on ne peut l'empêcher que par exhortations et avertissements.

***

En terminant la présentation de ce nouveau document canonique, nous sentons bien, et mieux que personne, ce qui lui manque. Nous sentons surtout qu'il ne saurait suppléer au contact avec le texte lui-même. Les circonstances actuelles nous empêchent de le fournir. Nous prions le lecteur de nous en excuser et de se contenter de ce travail tel qu'il est, en attendant un temps que tout le monde désire, plus propice aux œuvres de l'esprit.

V. GRUMEL.

(3) BALSAMON, in can. 7. Carthag. : PG, CXXXVIII, 48 C.

L'" EXPLICATION DE LA MESSE " DE L'ARMÉNIEN CHOSROV (950)

THÉOLOGIE ET LITURGIE

Le milieu historique.

Le Xe siècle, spécialement en sa seconde moitié, fut marqué dans l'Eglise arménienne par des luttes très vives entre les représentants du monophysisme officiel et les partisans du concile de Chalcédoine. Parmi ces derniers se rangèrent : Jacques, évêque de la Siounie (918-958) ; Vahan, son successeur, puis catholicos suprême ; le moine Ananie de Narek ; Chosrov, qui épousa une nièce d'Ananie ; le pieux Grégoire de Narek, un des trois fils de Chosrov, le plus célèbre des écrivains de son pays et de son époque, qui a mérité le surnom de Pindare arménien (1).

Abstraction faite des violences épisodiques commises de part et d'autre, telles que reconfirmations ou même rebaptisations, les tendances loyales de rapprochement avec les Byzantins chalcédoniens étaient déjà

(1) Cf. F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910, *passim*. Voir aussi, du même auteur, l'article *Arménie* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IV, 1930, col. 309-310 ; les articles *Ananie de Mokq* et *Ananie de Narek*, t. II, 1914, col. 1433-1435. Nous empruntons à ces notices quelques lignes, qui suffiront à montrer la violence de ces luttes : « L'empereur Romain Lécapène (920-945), raconte Khiracus de Gantzak, avait expulsé de son territoire les prêtres et les religieux arméniens qui refusaient d'accepter les dogmes du concile de Chalcédoine. Il est du moins certain que les Grecs imposaient de nouveau la confirmation, et parfois le baptême, à ceux qui passaient à la religion orthodoxe, et qu'ils faisaient subir maintes petites vexations à ceux qu'ils appelaient Eutychiens. Vers la même époque, des religieux arméniens, émigrant des provinces de l'empire grec, vinrent fonder plusieurs monastères dans les cantons d'Archarounik et de Chirak, l'église de la Mère de Dieu au couvent de Sanahin, près de Lori. Plusieurs d'entre eux avaient été baptisés par les Grecs. Ananie (de Mokq, catholicos suprême), ordonna de les rebaptiser. Il prétendait que les Chalcédoniens, étant nestoriens, conféraient le baptême au nom d'un homme et pas au nom de la Trinité. » (D H G E, II, 1434).

anciennes en Arménie. Entre 717 et 729, le patriarche Germain Ier avait adressé au catholicos Jean Otzouni une lettre qui est une exhortation à l'union et un exposé de la doctrine orthodoxe sur les deux natures, les deux opérations, les deux volontés (1). En 862, c'est Photius qui écrit au catholicos Zacharie pour l'amener à l'union religieuse (2) ; et dans un acte ultérieur le même patriarche déclare avoir adressé plusieurs lettres sur le même sujet. Ce document ultérieur est une lettre de Photius, durant son second patriarcat (plus exactement, entre les années 879-886), à Aschot, prince d'Arménie, en réponse à la réfutation du concile de Chalcédoine envoyée par lui (3). Cette réfutation, composée par le vardapet Sahak Mrhout, atteste que les tendances de rapprochement n'allaient pas sans soulever de puissantes oppositions, mais continuaient de se maintenir. Plus près encore de l'époque de Chosrov, nous connaissons deux actes du second patriarcat de Nicolas Ier le Mystique. Une lettre de 913-914 au catholicos Jean, bien que d'ordre plutôt politique, souligne la persistance des bonnes relations (4). Une lettre « au prince des princes » Aschot II, roi d'Arménie, en 924 ou au début de 925, accentue très nettement le point de vue religieux. Le contenu de ce dernier document projette une vive lumière sur le courant d'idées auxquels Chosrov participa un peu plus tard.

Les apocrisiaires du prince ont déclaré que celui-ci, par amitié pour l'empereur, voulait faire ordonner le nouveau catholicos par l'Eglise de Constantinople. Le prince devra donc envoyer ce dernier dans la capitale, pour y être instruit de la vraie foi et de la discipline ecclésiastique, car la véritable amitié avec l'empereur et la très sainte Eglise de Dieu ne peut exister sans l'unité des vrais dogmes (5).

Le catholicos en question doit être Etienne II, qui siégea de 924 ou 925 à 925-926. Qu'il ait été ou non ordonné à Constantinople, la proposition du roi Aschot II n'en demeure pas moins significative. Et comme il arrive souvent en pareilles circonstances, cet appui politique donné au mouvement d'union, tout en réduisant pour un temps au silence les

(1) V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. II (1936), p. 1-2, n° 326.
(2) *Ibid.*, p. 84-85, n° 473.
(3) *Ibid.*, p. 104-105, n° 516.
(4) *Ibid.*, p. 157-158, n° 649.
(5) V. GRUMEL, *ibid.*, p. 197-198, n° 717. Texte dans A. MAI, *Spicilegium romanum*, t. X, part. II, p. 417-419 (PG, t. CXI, col. 361-365).

opposants, provoqua peu après une recrudescence d'hostilité. C'est ainsi qu'Ananie I (943-944 à 965-966), troisième successeur d'Etienne II, se montra adversaire acharné des Chalcédoniens. Il imposa à son homonyme, supérieur du couvent de Narek, une profession de foi pour se justifier de l'accusation de thondrakisme ou de paulicianisme lancée contre lui ; le P. Alichan pense qu'Ananie de Narek avait été, en fait, accusé de chalcédonisme : car le monastère de Narek et tous ceux de l'Arménie méridionale n'avaient pas, à l'égard du concile de Chalcédoine, l'attitude hostile des couvents du Nord-Est (1). Chosrov, qui, nous l'avons dit, avait épousé une nièce d'Ananie de Narek, se trouvait tout naturellement faire partie du camp chalcédonien. Ce qui ne veut pas dire que ses expressions soient toujours complètement orthodoxes : car il dut plus d'une fois, consciemment ou non, sacrifier à certaines habitudes d'une sorte de monophysisme verbal.

Le même catholicos Ananie I Mokatzi eut avec Jacques, évêque de la Siounie (918-958) et neveu du catholicos Jean VI, un grave différend dont la cause principale semble bien devoir être cherchée dans les sentiments chalcédoniens de Jacques (2). Or Chosrov, devenu évêque avant 950, se rangea parmi les partisans de l'évêque de Siounie (3). Celui-ci mourut en 958 et fut remplacé par Vahan, qui devait lui-même succéder à Ananie comme catholicos et rendre alors publique son adhésion à la doctrine de Chalcédoine (4).

Chosrov.

C'est dans le cadre historique qui vient d'être esquissé que se place l'activité de Chosrov ou Chosroès.

Après une vie matrimoniale qui lui donna trois fils : Jean, Sahak et Grégoire, il renonça, au monde, sans doute après la mort de sa femme, et se retira dans un monastère (5). Il ne tarda pas à être nommé évêque du territoire des Antzevatsiq, non loin de Narek, à quelque distance au Sud-Est du lac de Van, dans l'ancienne province du Vaspourakan (6). Cette nomination ne peut être placée après 950, puisque c'est avec

(1) Tournebize, dans DHGE, t. II, col. 1435.

(2) *Ibid.*, col. 1434.

(3) M. Tchamtchian, *Histoire de l'Arménie* (en arménien), Venise, 1784-1786, t. II, p. 828. Cf. Préface des Mékhitaristes à l'édition arménienne de l'*Explication de la Messe* de Chosrov, Venise, 1869, p. III.

(4) Tournebize, dans D H G E, t. II, col. 1434, et t. IV, col. 309-310.

(5) Tchamtchian, *op. cit.*, t. II, p. 839.

(6) Tournebize, art. *Antzevatsiq*, dans D H G E, t. III, 1924, col. 884-885.

ce titre et à cette date qu'il composa son *Explication de la Liturgie*. L'historien arménien Michel Tchamtchian fixe sa mort aux environs de l'année 972.

On connaît de Chosrov deux ouvrages : l'un, sur les prières des Heures ou de l'office ecclésiastique, édité en arménien à Constantinople en 1730 ; l'autre, sur les prières de la messe. Ce dernier a été édité en arménien, sur la base d'un manuscrit du XIVe siècle, par les Mékhitaristes à Venise en 1869, sous ce titre : *Chosrovu Andzevatseats jepiskoposi Meknouthioun alothists badarakin*, c'est-à-dire *Explication des prières de la Messe par Chosrov, évêque des Antzevatsiq*. Sur cette édition de 1869, P. Vetter rédigea une traduction latine qu'il publia en 1880 : *Chosroae Magni, episcopi monophysitici, Explicatio precum Missae* (Fribourg-en-Brisgau, Herder, in-8°, XI- 65 pages). Il est permis de regretter, dans le libellé de ce titre, l'apposition *episcopi monophysitici* : elle met trop l'accent *a priori* sur un monophysisme qui, comme on l'a déjà insinué et comme on aura occasion de le redire, semble le plus souvent être purement verbal (1).

La tradition arménienne a donné à Chosrov le surnom de Grand : preuve de la haute estime où il a toujours été tenu. Sans dénoter un génie de première valeur, les œuvres que nous possédons de lui portent la marque d'un esprit profondément chrétien, fortement pénétré du sens théologique des prières liturgiques, d'une ardente piété envers le Christ et envers l'Eglise son Corps mystique (cette dernière idée est plusieurs fois exprimée), d'un zèle tout apostolique pour la diffusion de la vie chrétienne dans les âmes. A ces divers titres, l'*Explication des prières de la Messe* est un écrit spécialement révélateur de la piété de ce peuple arménien du Xe siècle, dont la foi intime n'avait pas été sensiblement atteinte par les survivances persistantes des dissidences monophysites.

La méthode littéraire de notre auteur est des plus simples. Il explique le texte liturgique phrase par phrase et mot par mot : si bien que parfois son commentaire devient une pure tautologie, j'allais dire une lapalissade absolument intraduisible. Ainsi, par exemple, pour annoncer le *Sanctus*, il a cette proposition, qui, traduite littéralement,

(1) La traduction latine *Chosroae Magni Explicatio precum Missae*, par P. Vetter, ayant été publiée isolément et n'étant pas entrée dans une collection patristique d'ensemble, est restée assez peu connue : en sorte que la présentation du traité de Chosrov en une de nos langues modernes a presque valeur d'inédit.

serait pour nous pur rabâchage enfantin : « Cantique est synonyme de chant. *Chanter avec*, c'est chanter le même chant. » Notons toutefois que ce qui, rendu dans nos langues modernes, donne cette impression de répétition tautologique, pouvait avoir son utilité didactique dans la langue parlée par Chosrov et comprise par ses auditeurs ou ses lecteurs. Les écrivains arméniens semblent avoir toujours fait grand cas du style de Chosrov ; et nous constaterons, du reste, jusque dans la traduction, que les belles idées et les formules saisissantes ne manquent pas au cours de ces commentaires sobres et précis sans être dépourvus d'onction. Ajoutons, au surplus, que la méthode même de simple paraphrase contribue à mieux faire ressortir le texte liturgique commenté. Elle s'apparente, au demeurant, avec la méthode des commentaires syriens antérieurs, ceux d'Abraham Bar Lipheh (VII^{e}-VIII siècles) et de l'Anonyme nestorien du IX^{e} siècle (1).

L' « Explication des prières de la Messe ».

C'est en 950 que Chosrov, alors évêque, composa ce petit traité. Il le dicta à son second fils, Sahak, qui en une note finale atteste l'avoir écrit de sa main :

« Ce saint livre a été pour la première fois écrit de la main de Sahak, fils du seigneur Chosrov, l'année 399^{e} de l'ère arménienne » (= 950 de l'ère chrétienne).

Son autre fils, Grégoire, le futur Grégoire de Narek, apposa lui aussi sa signature au bas du dernier feuillet, en ces termes d'une touchante humilité :

« Moi, Grégoire, je suis plein de trouble et de confusion, trop lâche observateur des préceptes sacrés » (2).

Ces deux suscriptions de Grégoire et de Sahak sont précédées d'une note, de rédaction également filiale :

« Avec la grâce de Dieu, ce livre d'explication a été composé par Chosrov, évêque des Antzevatsiq, très zélé observateur des divins

(1) Ces deux commentaires liturgiques syriens ont été publiés par Dom CONNOLLY, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de CHABOT-FROGET-GUIDI-HYVERNAT, t. 92, Paris-Rome, 1915, p. 151-156 pour Abraham Bar Lipheh, p. 5-87 pour l'explication de la messe par l'Anonyme nestorien.

(2) VETTER, *Chosroae... Explicatio precum Missae*, Fribourg, 1880, p. 62.

préceptes. Il ne convient pas que je fasse son éloge : vous vous en scandaliseriez, car il est mon père selon la chair. Je ne suis pas digne d'être appelé le fils ou même le mercenaire d'un tel homme, pour parler comme l'Ecriture (1). Mais que les fidèles lisent avec attention cet écrit et lui prêtent avec empressement l'oreille de leur âme, en priant pour l'auteur. Ils doivent, par leurs prières, restituer en quelque manière les dons qui leur ont été faits. Et que Dieu, le commun donateur, accorde aussi sa grâce à vos supplications » (2).

Le commentaire liturgique de Chosrov, tel que nous le possédons, commence seulement à la litanie diaconale qui suit l'évangile et aussi, dans le rit arménien, le symbole de foi (3). Est-ce une lacune, causée par une détérioration ultérieurement survenue au codex originel ? Il y a lieu de le croire : car tous les manuscrits utilisés pour l'édition par les Mékhitaristes (dont un écrit avant l'année 1336) ont le même début plus qu'*ex abrupto* (4) ; et pourtant la bonhomie de Chosrov, ainsi que la touchante simplicité de son fils Sahak le premier scribe, laisserait attendre quelques lignes au moins de prologue, sans compter que l'on ne voit pas pourquoi aurait été délibérément omise l'explication des premières prières et lectures de l'avant-messe. La composition antérieure d'un traité sur l'office des heures canoniques ne saurait en effet justifier cette omission.

Nous allons nous borner à présenter ici l'essentiel du commentaire sur l'Anaphore, c'est-à-dire sur le Canon de la Messe. Il nous paraît cependant utile de reproduire auparavant une profession de foi que Chosrov émet occasionnellement à propos d'une formule de la litanie diaconale d'offertoire. « Ne soyons pas hésitants, dans une foi impar-

(1) Allusion à la parole du prodigue, *Luc*, XV, 19 : « Je ne suis pas digne d'être appelé votre fils, traitez-moi comme l'un de vos mercenaires. »

(2) VETTER, p. 62.

(3) Le rit byzantin actuel présente, après l'évangile, l'ordre suivant : litanie diaconale, prières du célébrant sur les fidèles, *Cheroubikon*, nouvelle prière litanique, baiser de paix, symbole de foi. La liturgie arménienne offre une disposition différente, qui est peut-être plus ancienne : symbole, litanie diaconale, prières du célébrant, *Cheroubikon*. Voir BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 426-433 ; cf. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, *II. La messe*, Paris (Bloud et Gay), 1942, p. 122. Toutefois cette disposition exigerait le renvoi préalable des catéchumènes, lequel, dans le traité de Chosrov, se trouve rappelé seulement un peu avant le dialogue de la Préface. Il est vrai que, en raison même de son archaïsme, ce renvoi pouvait avoir déjà subi des modifications et des déplacements.

(4) VETTER, *Chosroae... Expositio*, p. X.

faite... mais d'une foi parfaite », s'écrie le diacre pour exciter dans l'âme des fidèles les saintes dispositions exigées par l'auguste sacrifice qui va s'accomplir.

Profession de foi de Chosrov.

Là-dessus, voici ce qu'écrit notre commentateur :

Ceux-là hésitent, dans une foi imparfaite, qui déclarent incertaine et imparfaite de quelque manière la foi que nous professons selon le saint Evangile, ou qui ne croient pas en ce saint sacrement comme au corps et au sang de notre Dieu, ou encore qui, désirant obtenir de Dieu quelque chose, manquent plus ou moins de confiance... Voici quelle est la perfection de la foi :

Connaître le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois personnes et un seul Dieu, ne professer au sujet de ces personnes ni de « plus » ni de « moins », ni priorité, ni postériorité, mais qu'elles sont égales et consubstantielles (1). Le Père engendre, le Fils est engendré, l'Esprit procède (2) et n'est pas engendré ; les trois personnes sont éternelles, et de toute éternité le Fils et le Saint-Esprit sont avec le Père.

Le Fils s'est incarné dans le sein de Marie, d'une manière ineffable et sans que sa divinité subisse de changement. Il est à la fois vrai Dieu et homme parfait. Dans l'unité de son être physique de Fils de Dieu incarné (3), il manifeste sa puissance en tant que Dieu, et en tant qu'homme il prend tout de l'humanité, sauf le péché. Il a subi le supplice de la croix et la mort, il est ressuscité le troisième jour, il a effacé notre malédiction, détruit nos péchés et notre mort. Il est monté aux cieux, revêtu de notre chair ; il viendra juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres : aux justes la vie éternelle, aux pécheurs les éternels tourments.

Il te faut encore confesser le Baptême comme seconde génération dans l'Esprit-Saint, et qui nous confère l'adoption du Père céleste.

Crois enfin en ce sacrement salutaire, comme étant véritablement la chair et le sang du Christ, par quoi nous sommes unis au Christ et devenons ses héritiers.

Si tu professes ces croyances, c'est la foi parfaite.

---

(1) Comparez, dans le « Symbole de saint Athanase », vers la fin de la formule trinitaire : « Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. »

(2) Un des manuscrits utilisés par les Mékhitaristes ajoute : *du Père.*

(3) C'est la traduction orthodoxe qu'il faut donner, vu l'ensemble du contexte, à l'expression — littéralement monophysite — de Chosrov : *unius naturae.* VETTER, p. 13, l. 5.

La profession de foi de Chosrov se meut absolument sur le même plan que le *Quicumque* dit de saint Athanase : doctrine trinitaire, doctrine christologique, doctrine de la rémunération éternelle. Chosrov y ajoute une ébauche de la doctrine des sacrements et de la vie surnaturelle, par la mention finale du Baptême et de l'Eucharistie ainsi que de leur divine efficacité. Sa doctrine trinitaire est irréprochable : car il n'y a pas lieu de s'étonner que le Saint-Esprit soit simplement caractérisé par la procession, sans que l'on précise rien relativement aux deux autres personnes ; et l'addition *du Père*, que porte un manuscrit, est manifestement postérieure, influencée peut-être, si elle veut être exclusive, par la théologie byzantine plus récente. Irréprochable aussi, en somme, la doctrine christologique : car on ne saurait incriminer ici l'expression *unius naturae*, lorsque l'on vient d'entendre affirmer, en termes presque identiques à ceux du *Quicumque*, que le Verbe incarné est à la fois vrai Dieu et homme parfait. C'est évidemment qu'il faut donner aux mots *unius naturae* une signification identique à celle de la fameuse formule cyrillienne : *una natura Dei Verbi incarnata*. Nous retrouverons, d'ailleurs, d'autres attestations parfaitement orthodoxes du dogme de l'Incarnation.

La profession de foi de Chosrov garde, au surplus, une supériorité sur le symbole d'Athanase, par les deux propositions finales concernant le Baptême et l'Eucharistie, avec la mention de l'adoption filiale, de l'union au Christ et de la participation à son céleste héritage.

Commentaire du début de l'Anaphore.

Les acclamations qui précèdent le début de l'Anaphore nous permettent de recueillir dans la paraphrase de Chosrov un choix de réflexions où théologiens et liturgistes trouvent également leur compte.

A propos de la formule : « Ceux qui ne pouvez pas communier, instruisez-vous les uns les autres et tenez-vous en prière aux portes du lieu saint ! Voici que le Christ est offert en sacrifice », notre paraphraste va insister sur ce renvoi des fidèles non-communiants, montrant bien que de son temps ce renvoi n'était pas une simple formule, mais un fait réel.

Parce que c'est le Christ qui va être sacrifié, ceux-là doivent sortir dont l'âme est impure et souillée, car ils ne sont pas dignes de goûter cette joie spirituelle. Qu'ils s'enseignent mutuellement les saintes Ecritures et qu'ils

se tiennent en prière à la porte. D'un cœur contrit et avec des larmes brûlantes qu'ils déplorent leurs iniquités : ils sont exclus des noces spirituelles, car en cet instant redoutable ils ne sont pas dignes d'accéder au céleste banquet, de mêler leurs chants à ceux des anges assemblés, d'être unis au Christ dans le saint sacrement et d'être avec lui d'un seul esprit. Ceux qui, obligés de se retirer pendant la célébration de l'auguste mystère, confessent devant Dieu leurs péchés dans la crainte et dans la prière, qu'ils sollicitent de la miséricorde infinie de Dieu, par le sacrifice du Christ, leur réconciliation, et ils obtiendront promptement la fin de leur expiation. Au contraire, les apathiques qui, forcés de se retirer de la présence de Dieu et séparés de la société des saints, ne se disposent pas à la pénitence, mais, *tenant ce renvoi pour un simple rite quotidien*, sortent tout joyeux et demeurent indifférents : ceux-là provoquent davantage encore la colère de notre Dieu très doux. Ils acceptent sans regret leur punition, qui les sépare des saints et de Dieu lui-même : aussi seront-ils certainement jugés avec sévérité.

« Tenons-nous avec crainte et tremblement, et prêtons une diligente attention ! »... Qu'est-ce que prêter une diligente attention ?

Ceci s'adresse aux fidèles restés à l'intérieur de l'église : leur attention ne doit pas se porter sur ce qui paraît être simplement du pain et du vin, mais ils doivent croire à la présence du corps et du sang d'un Dieu, et en conséquence se tenir avec grande crainte dans la contemplation de Dieu.

Suit cette affirmation dogmatique : « Le Christ est offert devant nous en sacrifice, Agneau de Dieu. »

Voilà le motif pour lequel on nous exhorte à la crainte et au tremblement. Celui qui a pris chair dans le sein virginal de Marie, et qui s'est uni à la chair par la puissance de sa divinité demeurée intacte, va s'unir en cet instant de la même manière avec le pain et avec le calice (1). Celui qui a expiré sur la croix continue, sur cet autel, de présenter l'image de sa mort selon la chair, lui toujours vivant par sa divinité, victime qui s'offre en sacrifice à la sainte Trinité, en action de grâces pour les bienfaits que nous avons reçus, en expiation des péchés que nous avons commis, en préservation des péchés pour l'avenir ; intercesseur des vivants et des morts en vue de l'éternité. C'est ce que symbolisait jadis le rite des animaux immolés : il y avait des sacri-

(1) Manière de parler évidemment inexacte et qui, prise à la lettre, ferait songer à une sorte de théorie de l'impanation ou de la consubstantiation. Mais tout le contexte et l'ensemble du traité prouvent manifestement qu'il y a là erreur d'élocution et non de croyance. Car, de même que pour l'Incarnation nous entendons souvent Chosrov, en dépit de certaines expressions d'apparence monophysite, affirmer à la fois la divinité et l'humanité du Christ, de même pour l'Eucharistie nous l'entendons maintes fois répéter, comme il vient de le faire il y a un instant, que l'attention des fidèles ne doit pas se porter sur ce qui paraît être simplement du pain et du vin, mais qu'ils doivent croire à la présence réelle du corps et du sang d'un Dieu. Cf. P. VETTER, p. X, XI.

fices pour l'action de grâces, d'autres pour l'expiation, d'autres pour le rachat ; toutes ces virtualités se trouvent réunies dans ce sacrement-sacrifice.

On ne peut qu'admirer, sous la plume de notre évêque arménien du X^e siècle, la saisissante clarté avec laquelle est énoncée l'affirmation des divers aspects sacrificiels présentés par notre messe. Chosrov y insiste encore davantage dans la suite de sa paraphrase, en marquant spécialement le caractère d'action de grâces et d'expiation (1).

La paraphrase de ce qui répond à la Préface latine nous fournit quelques expressions remarquables de doctrine trinitaire et christologique. On notera particulièrement l'analogie entre la génération éternelle du Logos et la conception du verbe mental. D'où que soit venue à notre écrivain arménien l'idée de cette analogie, elle mérite d'être signalée. Et de même, dans la suite immédiate, l'idée de l'*économie* surnaturelle ou du plan divin de la rédemption.

... Oui, c'est chose vraiment digne de nous élever pour vous adorer, vous qui étiez, qui êtes et qui serez toujours Dieu, qui étiez de toute éternité, qui êtes maintenant et qui demeurerez dans les siècles des siècles... Un et trine : trois personnes et une seule nature, qui est la déité. C'est donc chose digne de vous adorer toujours en vous glorifiant avec un zèle très actif, ô vous, Trinité consubstantielle, éternelle et impénétrable.

Et pourquoi doit-elle être glorifiée avec tant de zèle, le prêtre va le dire en s'adressant au Père : « Vous, Père, qui par votre Verbe immatériel, Créateur avec vous de toutes choses, avez détruit la barrière de malédiction » (2).

Le nom de Verbe est donné au Fils : car il est né du Père par une génération tout immaculée, comme le verbe mental naît de l'esprit. Il manifeste les volontés du Père, comme le verbe fait connaître les volontés de celui qui parle. Et de même que la parole, par une seule émission de voix, se communique à un grand nombre d'auditeurs tout entière et sans être divisée, ainsi le Fils. Il s'est incarné, il se laissait voir et toucher, lui qui était incorporel (par sa divinité), tout comme le verbe mental devient visible et tangible en s'incorporant dans le papier. Il est inséparable du Père, comme le verbe demeure dans l'esprit, tout en se répandant aux oreilles des autres. .... « Et par sa nature humaine, en conséquence de son incarnation dans le sein de la Vierge, il a daigné habiter parmi nous...». Incarnation

(1) Edition VETTER, p. 19.
(2) Barrière de malédiction : Cf. *Eph.*, II, 14 ; *Gal.*, III, 10,13.

veut dire : entreprise d'une œuvre (1). En effet, le Fils de Dieu a pris sur lui d'accomplir cette œuvre, de devenir fils de l'homme dans le sein de la Vierge...

« Et dans sa divine ingéniosité il a réalisé une œuvre tout à fait nouvelle: il a changé la terre en ciel. »

C'est assurément une œuvre nouvelle qu'il a réalisée, lorsqu'il a changé la terre en ciel, ce qui n'est possible qu'à l'action de Dieu. Celui qui à l'origine a créé le ciel et la terre, a maintenant fait de la terre un ciel... Le Souverain des cieux et des anges est descendu sur la terre, il s'est fait homme, et des hommes il a fait des anges. Il a réuni en un seul chœur les cohortes célestes et les humaines. Il a permis aux habitants de la terre de chanter avec les anges les cantiques du ciel.

Cette manière de présenter les effets de l'Incarnation et de la Rédemption comme une association établie entre les hommes et les anges est assez familière à l'ancienne tradition orientale. On la rencontre dans l'Anonyme nestorien du IX^e^ siècle édité par Dom Connolly : *Expositio officiorum juxta ritum Nestorianorum*, t. II (« Corpus scriptorum christianorum orientalium, » t. 92, Paris-Rome, 1915), p. 23, ligne 9 : « Una Ecclesia facti sumus in Christo » ; p. 44, l. 28 : « Omnes unum corpus effecti in Christo, « cf. l. 30-33 ; p. 54, l. 24-26 : « In Christo facti sumus unus grex, una Ecclesia » ; p. 81, l. 9-10 : « Omnes in unam jam Ecclesiam redacti sumus » ; p. 85, l. 27 : « Nos cum angelis facti sumus una Ecclesia » ; p. 86, l. 15-16 : « tota Ecclesia facta est una ». Ajoutons cette affirmation du Corps mystique, qui est intimement liée à la même idée : « Ipse caput, et nos ei corpus », p. 86, l. 21. Comparer, pour cette dernière proposition, l'*Expositio* plus ancienne d'Abraham Bar Lipheh (VII-VIII^e^ siècle), même volume de Dom Connolly, p. 166, l. 17-20. On la rencontre, au XII^e^ siècle, dans l'*Expositio Liturgiae* de Denys Barsalibi, éd. Labourt (*Corpus scr. chr. or.*, t. 93, Paris, 1903), p. 24 : « Accense nos huic Ecclesiae caelesti. » On la rencontrerait équivalement dans les écrits du Pseudo-Denys et dans ses commentateurs ou ses héritiers byzantins, y compris Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique.

(1) Vetter, p. 21, note 2, explique que *Incarnation*, en arménien liturgique, se dit *intesouthioun* (mot composé de *tan* = maison, et de *tes, tesanel* = voir) ; d'où le sens : administration des choses domestiques. Il faut, croyons-nous, ajouter, pour avoir l'explication complète, que le terme arménien lui-même n'est sans doute qu'un décalque, une transposition du grec *oikonomia*. Or, on sait que les Pères grecs désignent par ce mot *Oikonomia* précisément toute l'*économie* du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption.

Le commentaire de l'*Hosanna in excelsis* terminant le *Sanctus* présente ceci de particulier, que Chosrov le rapporte d'abord au Père, au Fils et au Saint-Esprit, puis spécialement au Fils Rédempteur :

« Bénédiction dans les hauteurs des cieux ! »

Au Père, que nous appelons le Père céleste. Il n'est pas seulement aux cieux, mais partout : cependant nous disons qu'il est au ciel, parce que les habitants du ciel accomplissent en toutes choses sa volonté.

« Béni soyez-vous, vous qui êtes venu et qui viendrez au nom du Seigneur. »

Ceci est dit du Fils, qui est venu pour délivrer ses créatures et qui viendra pour juger le genre humain. « Au nom du Seigneur » : car c'est au nom de son Père qu'il est venu, selon sa propre parole : « Je suis venu au nom de mon Père » (Jean, V, 34). Lui-même également s'est appelé Seigneur, et il l'est.

« Bénédiction dans les hauteurs des cieux », c'est-à-dire dans les cieux : au Saint-Esprit, dont la descente sur le Sauveur au Jourdain et sur les Apôtres au Cénacle est indiquée par ces paroles.

Que si nous adressons cette acclamation, en même temps qu'au Père et au Saint-Esprit, également au Rédempteur abaissé jusqu'à nous, alors nous entendons le proclamer à l'exemple des enfants d'Israël (le jour des Rameaux). De même que les Juifs, en le voyant monté sur un ânon, lui adressèrent l'acclamation davidique (Ps. CXVII, 26) : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur », de même nous autres, près de le voir présent sur l'autel par son corps et son sang précieux, nous le bénissons.

« Le voyant présent sur l'autel, », dit littéralement Chosrov. Puisque nous ne sommes encore qu'au *Sanctus*, il faut évidemment voir ici une prolepse. Le cas est d'ailleurs assez fréquent dans les anciens écrivains ecclésiastiques, qui ne semblent guère préoccupés de l'instantanéité de la transsubstantiation. Et ceci est à retenir, pour ne pas exagérer la portée de leurs commentaires sur l'épiclèse.

Dans la liturgie arménienne, le *Post Sanctus* renferme une formule que le rit byzantin emploie sur la fin de la prière du prêtre « pour lui-même » au début du *Cheroubikon*. Le célébrant byzantin dit, en s'adressant au Christ : « Vous êtes l'offrant et l'offert, c'est vous qui recevez l'offrande et qui êtes distribué, ô Christ notre Dieu. » Le prêtre arménien, continuant à parler du Fils en s'adressant au Père, ajoute : « Car c'est lui qui distribue et qui est distribué entre nous, perpétuellement, et sans être consumé. » Cette dernière expression fait songer aussi à la formule byzantine de fraction : « Est rompu et partagé l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, lui qui est mangé toujours et jamais consommé, mais qui sanctifie ceux qui le reçoivent. »

Le commentaire de Chosrov va nous fournir un exposé christologique pleinement orthodoxe :

Tout cela, saint Paul le répète souvent : « Le Christ a été pontife, il a offert le sacrifice ; par son sang il est entré dans le sanctuaire éternel ; nous avons un autel, dont ceux-là n'ont pas le droit de manger, qui restent au service du tabernacle ancien » (*Hébr.*, VI, 20 ; IX, 12 ; X, 12 ; XIII, 10).

A cette table sacrée qui est la nôtre, il n'y a qu'un seul distributeur, le Christ ; et c'est aussi lui qui est distribué. De même qu'au Cénacle ce fut lui qui distribua aux apôtres l'aliment divin, et lui qui fut distribué, ainsi depuis ce jour jusqu'à maintenant c'est lui-même qui distribue et qui est distribué à tous les fidèles dans toutes les églises, sans être jamais consumé.

Puis, après avoir énoncé et décrit un si grand bienfait, notre oraison montre pourquoi le Christ est pontife et victime, oint et pain céleste, le distributeur et le distribué, en ces termes : « Parce qu'il s'est fait homme véritablement, et non pas en apparence, et par une union sans mélange, il s'est incarné dans le sein de la sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie. » Il s'est uni à la chair d'une manière sans mélange. Car il n'a pas changé ou détruit ni la nature divine ni la nature humaine ; mais il a uni les deux natures, et ainsi il est à la fois Dieu et homme : le Verbe divin s'est fait homme, et Celui qui s'est incarné de la Vierge est Dieu ; le même est à la fois Dieu et homme ; et Marie , qui a engendré le Verbe divin (incarné), est Mère de Dieu tout en restant vierge.

Passage capital, on le voit, où la christologie de Chosrov s'affirme nettement chalcédonienne, et qui doit nous servir pour rectifier, à l'occasion, les quelques expressions qui çà et là dans ses écrits trahiraient une sorte de monophysisme verbal. Aussi bien, écoutons-le, en poursuivant sa paraphrase, expliciter davantage encore sa pensée sur le réalisme de la nature humaine du Christ et de son œuvre rédemptrice.

« Il a subi toutes les conditions de la nature humaine, sauf le péché. »

L'Ecriture a coutume d'appeler vie la carrière terrestre dont le Christ parcourut les diverses étapes, portant toutes les conditions de la chair, mais sans commettre de péché. De fait, il est né, il a été nourri, il a eu faim, il a eu soif, il a été fatigué, il a mangé, il a bu, il s'est vêtu, il a été troublé, attristé, il a pleuré ; tous les éléments de l'homme dans la chair, il les a pris. Et, demeurant exempt de tout péché, il a triomphé des péchés des hommes.

« Et de sa propre volonté il a gravi la croix salvatrice, cause de notre rédemption. »

Le Seigneur a bien montré que la crucifixion était la cause de la vie du monde et de la rédemption des hommes. Aussi, afin de rendre grâces, notre oraison appelle-t-elle la croix source de salut et cause de notre rédemption.

Le récit de l'Institution et l'Epiclèse.

Nous voici arrivés au cœur de l'Anaphore, avec le récit de l'institution. Sans cesser d'être christologique et sotériologique, la théologie de Chosrov va tout naturellement redevenir eucharistique, tout en continuant de tirer du texte liturgique et de la doctrine elle-même de très sages et très pratiques déductions d'ordre ascétique et moral.

On notera spécialement, dans le premier alinéa qui va être cité, la paraphrase de la « bénédiction » accomplie par Jésus sur le pain : « Bénir », dit-il tout uniment, « c'est introduire l'Esprit-Saint. » Et il ajoutera, par manière d'explication, cette phrase qui, mise à part l'impropriété de l'expression finale, énonce un lieu commun de la tradition orientale, lequel est la vraie raison théologique de l'appropriation du mystère eucharistique au Saint-Esprit et donc aussi, en définitive, la vraie raison théologique de l'épiclèse : « Cet Esprit qui, envoyé à Marie, opéra en elle l'Incarnation et unit au Verbe divin la chair prise de la Vierge, c'est lui encore qui va opérer le miracle d'unir le pain avec le Fils de Dieu. »

Nous avons déjà dit que cette « union du pain avec le Fils de Dieu » n'était qu'une erreur d'élocution et non de croyance. Car tout l'ensemble du traité de Chosrov atteste de façon certaine sa foi dans le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Il n'y a donc à retenir ici que l'analogie affirmée entre l'accomplissement de ce changement et l'accomplissement de l'Incarnation, l'un et l'autre mystère étant attribués au Saint-Esprit.

Cette observation faite pour mettre en relief une donnée théologique de première importance, nous avons intérêt à replacer cette donnée dans l'intégrité de son contexte .C'est la meilleure manière d'apprécier à sa vraie valeur la pensée de Chosrov et de ne pas s'exposer à la déformer. Nous retrouverons d'ailleurs l'analogie entre Incarnation et Consécration au commentaire de l'épiclèse, non sans avoir auparavant entendu notre paraphraste arménien répéter la parole de saint Jean Chrysostome, que ce n'est point nous qui accomplissons le mystère, mais bien le Christ : donnée traditionnelle, elle aussi, et qui est à concilier avec l'appropriation au Saint-Esprit. Preuve de plus, si elle était nécessaire, que l'affirmation de l'épiclèse et de l'opération eucharistique du Saint-Esprit, même quand elle est énoncée en termes formels, n'a point du tout chez les anciens la portée exclusive que depuis le XIII^{e} siècle les Orientaux dissidents ont voulu lui donner.

« Il prit du pain dans ses mains très saintes et très vivifiantes. »

Elles étaient certes très saintes, les mains divines, et vivifiantes, ces mains qui avaient dans la création donné la vie aux hommes. Et c'est par les mêmes mains que nous a été donnée une nouvelle vie. C'est en effet la même main qui a créé Adam, incorporelle alors, et qui est maintenant devenue corporelle. C'est elle qui a transformé la poussière en homme doué de raison et de langage. Cette main toute-puissante, qui donne la vie à tous les êtres, prit du pain et le changea au corps divin. Dans la création, il unit l'âme humaine à la matière ; ici, il unit la nature divine. Là il souffla, dit l'Ecriture (Gen., II, 7) sur le visage de l'homme un souffle, qui est l'Esprit-Saint, et il créa dans l'homme une âme vitale. Ici, dit l'Evangile, « il prit du pain et le bénit ». Bénir, c'est introduire l'Esprit-Saint. Cet Esprit, qui, envoyé à Marie, opéra en elle l'Incarnation et unit au Verbe divin la chair prise de la Vierge, c'est lui encore qui va opérer le miracle d'unir le pain avec le Fils de Dieu.

L'expression « unir le pain avec le Fils de Dieu », comme dans une phrase précédente l'expression « il unit la nature divine », inexactes et erronées si on les prenait au pied de la lettre, mais qui du reste se trouvent corrigés par l'ensemble de la doctrine eucharistique de Chosrov, soulignent par ailleurs l'intention de marquer l'analogie entre les trois mystères de la Création, de l'Incarnation et de la Consécration. La Création réalise véritablement l'union de l'âme humaine avec le corps ; l'Incarnation réalise véritablement l'union de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu ; par une analogie ici trop poussée, Chosrov exprime l'idée de consécration eucharistique par l'union du pain avec le Fils de Dieu. Erreur de langage encore une fois, et sur laquelle il n'y a pas à appuyer puisqu'elle est rectifiée par le contexte ; mais la triple analogie n'en demeure pas moins à retenir, et elle contient tout le germe des meilleures explications théologiques.

Cette triple analogie elle-même n'est, au surplus, énoncée qu'en passant ; car l'auteur, catéchète avant tout et prédicateur sacré, s'attache principalement à des considérations d'ordre pratique destinées à stimuler la foi et la piété des fidèles. Il va, par exemple, revenir à nouveau sur le rôle primordial de l'action de grâces dans le sacrifice. Et, à propos des bienfaits pour lesquels s'impose cette action de grâces, il insistera, en une page de sobre mais chaude éloquence où nous retrouverons une christologie et une sotériologie du meilleur aloi, sur ceux que nous a valus le Rédempteur, qui est venu non seulement pour nous sauver, mais aussi afin d'être pour nous un maître et un modèle.

... En instituant notre sacrifice, le Sauveur nous a enseigné qu'il fallait l'accomplir avec action de grâces. Rendons grâces, en effet, non seulement pour la création, mais encore pour le soin que Dieu prend de tous les hommes et pour leur rédemption. Rappelons-nous avec un cœur reconnaissant, durant le saint sacrifice, tous les bienfaits qui nous sont échus à tous et à chacun. Car le Seigneur est venu non seulement pour nous racheter et nous sauver, mais aussi afin d'être pour nous un maître dans tous les ordres et toutes les lois.

C'est ici surtout que notre paraphraste se fait prédicateur, en une période de belle envolée à laquelle on pourrait donner pour titre la proposition évangélique (Jean., XIII, 15) : *Je vous ai donné l'exemple, pour que vous fassiez comme je vous ai fait.*

Considérez sa vie dès les premiers débuts. Il est né d'une mère qu'il avait choisie pauvre, afin que vous n'estimiez pas devoir fuir cette pauvreté qu'a aimée le Roi de l'univers. Tout enfant, il a été chassé en Egypte ; puis, maintes fois au cours de son ministère, après avoir semé les miracles et les bienfaits, il a été encore chassé, pour nous apprendre à ne point redouter les persécutions et à ne pas vous indigner si vous êtes outragé par ceux à qui vous aurez fait du bien. Jamais en effet vous ne pourrez distribuer d'aussi grands bienfaits que lui, puisqu'il est notre Dieu et notre Rédempteur. Ajoutez que vous êtes loin d'être exempt de péchés, tandis que lui était absolument immaculé. Et vous n'aurez pas non plus l'audace de vous croire plus digne d'honneur et d'égards que le Fils de Dieu. Il se vêtit d'habits, non point certes en guise d'ornements, mais pour couvrir son corps : afin de vous apprendre à user du nécessaire sans recourir au superflu. Il mangeait et il buvait, tout comme il se vêtait, sans la moindre concession à la mollesse, usant avec modération de toutes les choses nécessaires à la vie. Il se rendit à des noces et donna l'exemple de la joie véritable, se comportant avec une divine modestie et offrant aux convives un merveilleux régal. Il montra l'usage à faire des larmes et des deuils, en pleurant son ami Lazare. Il donna même aux voyageurs l'exemple de la manière dont il convient de se servir des montures pour soulager la fatigue : c'est en effet une ânesse qu'il monta, et non pas un cheval aux harnachements dorés. Il nous a enseigné comment dans les tentations il faut prier, quelle doit être notre mansuétude envers ceux qui nous éprouvent, et qu'il faut rendre le bien pour le mal, comme lui-même guérit miraculeusement l'oreille de Malchus (*Joan.*, XVIII, 10 ; *Luc*, XXII, 51).

Il a voulu nous enseigner par ces actes et par tout l'ensemble de sa vie, mais spécialement par ses multiples humiliations — n'est-il pas allé jusqu'à laver les pieds de ses disciples ? — Il a voulu de même nous enseigner de quelle manière doit être accompli l'auguste mystère : je veux dire, par la

bénédiction et l'action de grâces. Et comme il veut être notre débiteur, et non pas nous ses débiteurs, voilà pourquoi, si nous rendons grâces à Dieu, lui en retour nous rémunère par ce grand sacrifice. C'est par lui que seront acquittées les dettes des défunts et des vivants : Dieu lui-même sera à la fois créancier et débiteur.

On le voit, cette exhortation à l'imitation de Jésus, proposée par Chosrov en commentaire à l'action de grâces eucharistique, ne manque ni d'originalité, ni de saveur, et l'ensemble des traits que nous venons de relever ne déparerait pas le recueil le plus moderne de prédication ou de spiritualité.

Il en va de même du passage suivant, sur le « sang de la nouvelle alliance ». On y remarquera, en une phrase d'une saisissante concision, l'affirmation du réalisme des souffrances rédemptrices, et notamment la brève mais suggestive mention de la plaie du côté. Notre auteur ne s'était-il pas écrié, dès le début de son explication de la messe, à propos de l'heure de célébration, la troisième heure, rappelant l'heure de la Passion : » Jusque dans la mort il reçut une blessure, jusque dans la mort il fut insulté » ? (1). On notera aussi son interprétation de la nouvelle alliance eucharistique.

En donnant le calice aux disciples, il leur dit : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui pour vous et pour un grand nombre est répandu en rémission des péchés. » Il désignait par là le sang qui allait couler de la croix, et les blessures des clous, et l'ouverture du côté. Et il ne s'est pas contenté de ce terme de *sang*, il l'a encore appelé *la nouvelle alliance*. En effet, pour l'alliance antique, qui fut contractée avec les Hébreux au sujet du pays qui leur fut donné, il y eut seulement le sang des animaux ; mais pour cette alliance nouvelle, c'est le précieux sang du Sauveur. C'est pourquoi Dieu a prédit par Jérémie qu'il contracterait une nouvelle alliance en présentant ses commandements à notre connaissance et à nos pensées ; qu'il serait notre Dieu, qu'il ferait de nous son peuple, qu'il ne se souviendrait plus de nos péchés et de notre perversité (2). Ici (dans l'Eucharistie), il ne s'est pas contenté de dire qu'il concluait cette alliance par son sang. Il a ajouté : Nous faisons avec vous un pacte, mon Père et moi, au sujet du royaume et pour que vous en jouissiez avec moi. C'est en effet cette communauté de jouissance avec lui qu'il a indiquée par ces paroles : « Afin que vous mangiez et buviez à ma table dans le royaume de mon Père » (*Luc*, XXII, 30).

(1) Edition de VETTER, p. 5, l. 7 et 8.
(2) *Jerem.*, XXXI, 31 et suiv. ; cf. VII, 23 ; XI, 4.

Dans le rit arménien, le début de l'anamnèse comporte une mention de la mort du Christ, de sa descente aux enfers et de sa résurrection, en termes substantiellement semblables à ceux qui dans la liturgie de saint Basile trouvent place immédiatement avant le récit de l'institution (1). Il y a là, de l'un à l'autre rit, une interversion qui mériterait d'être étudiée de plus près. Nous n'avons pas à demander à Chosrov explication de cette interversion : il prend le texte liturgique tel qu'il se présente dans l'usage de son Eglise, pour en tirer par simple paraphrase les enseignements qu'il juge utiles à l'instruction et à l'édification de son peuple. Mais c'est justement à ce titre que son commentaire nous intéresse et nous offre un précieux témoignage.

« Le Seigneur bienfaisant et ami des hommes nous enjoignit de faire toujours ceci en mémoire de lui ; et il descendit aux lieux silencieux et obscurs de la mort... »

Le texte liturgique désigne par là le sépulcre où fut déposé ce corps divin qu'il avait pris dans le sein de Marie. Il dit en effet : « Et il descendit dans les régions inférieures de la mort, par son corps qu'il avait reçu de notre consanguinité. » Ce terme de *consanguinité* est un rappel de la Mère de Dieu, Marie.

Comme il descendit par son corps au tombeau en ressemblance avec les autres corps, ainsi son âme alla trouver les autres âmes des défunts, causa aux âmes saintes un grand transport de joie et détruisit la puissance de la mort...

Il importe de noter au passage, dans la suite de la paraphrase, l'énoncé rapide mais très net de la rédemption accomplie « en rigueur de droit » par la justice et la miséricorde. Nous avons là une donnée de tradition sur quoi pourra s'appuyer la théorie de saint Anselme.:

Dieu avait menacé Adam de la mort s'il mangeait du fruit défendu. Notre premier père ayant prévariqué, il fut soumis à la mort et au péché avec toute sa descendance. Et il n'y eut personne parmi les humains qui par son innocence pût détruire cette dette de mort. Le Fils de Dieu se fit alors fils d'Adam, innocent de tout péché, et mourut pour les pécheurs et débiteurs que nous étions. Puis il triompha de la mort, en brisant ses portes et lui arrachant ses captifs. Il pouvait obtenir ce résultat, même sans subir personnellement la mort, comme il l'avait montré en ressuscitant Lazare. Mais il ne voulut pas nous racheter par sa puissance seule ; il voulut le faire

(1) Voir, pour la liturgie de saint Basile, BRIGHTMAN, *Eastern liturgies*, p. 326-327 ; et comparer, pour la liturgie arménienne, p. 437, lignes 27-30.

en rigueur de droit. Comme l'a dit un des prophètes (1) : « Sa captivité sera rachetée par la justice et par la miséricorde. » Par la miséricorde, parce que le Fils de Dieu fait homme est mort pour nous. Et par la justice, parce que la mort de l'Innocent revendique la vie même pour les coupables.

Suit le commentaire de l'Anamnèse (équivalent de notre *Unde et memores*). Nous y retrouvons, d'abord, un intéressant rappel du sacrement-sacrifice, puis un nouvel énoncé des souffrances rédemptrices en relation avec le mystère de l'autel : le tout, avec un accent de piété personnelle que l'on ne saurait trop admirer. Il nous semble entendre l'âme méditative du bon évêque arménien exhaler tout haut ses réflexions, ses sentiments de foi et d'amour.

« En conséquence, nous aussi, Seigneur, fidèles à ce commandement, nous offrons ce salutaire sacrement du corps et du sang de votre Fils unique » (2).

...Offrir, c'est placer sur l'autel le pain et le calice, c'est-à-dire le sacrement du corps et du sang du Fils de Dieu. C'est un sacrement, c'est-à-dire une réalité qui ne peut être connue par la vision, mais qui est objet de foi. L'œil ne voit que du pain et du vin, mais nous savons que c'est le corps et le sang du Fils de Dieu.

Constatons une fois de plus cette affirmation de la présence réelle. Elle est ici d'autant plus notable qu'elle se présente entre la paraphrase du récit de l'institution et celle de l'épiclèse. Et puis, admirons de nouveau la pieuse application qui est faite de cette commémoration eucharistique de la Passion.

En disant ces mots : « Nous commémorons tout ce qu'il a souffert pour nous », considérons donc en esprit que le Fils de Dieu s'est laissé garrotter, pour nous délivrer des chaînes du péché ; qu'il a été condamné par les impies, afin de nous libérer de la condamnation lorsqu'il viendra juger la terre ; qu'il a soumis son divin visage à la souillure des crachats et ses joues aux soufflets, afin de renouveler en nous son image que nous avions déformée ;

---

(1) *Un des prophètes* : expression vague qui dénote chez Chosrov une réminiscence très imprécise. Voici deux passages bibliques où les deux idées de justice et de miséricorde se trouvent bien associées, mais sans l'idée de captivité et de rançon : *Prov.*, XVI, 6 : « Par la bonté et la fidélité on expie (Vulgate : *redimitur*) l'iniquité » ; *Osée*, II, 19 : « Je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement, dans la grâce et la tendresse. »

(2) *Ce salutaire sacrement :* tel est bien certainement le sens de la formule employée, et qui correspond à la fameuse expression *Antitypa* de la liturgie byzantine de saint Basile. A ce titre, il est intéressant de noter le terme arménien équivalent : *Khorhourt*, qui signifie précisément « mystère », « sacrement », où il y a quelque chose de secret. Brightman, p. 437, ligne 36, traduit : *this saving mystery*. Cf., pour le mot *Antitypa* de la liturgie de saint Basile, *ibid.*, p. 329, l. 24.

qu'il a eu sa tête très sainte recouverte d'un voile par ses bourreaux, frappée à coups de poings, afin d'enlever de nos âmes le voile de ténèbres et de dissiper les multiples angoisses qui nous troublent ; qu'il a été, en signe de dérision, revêtu du manteau de pourpre, couronné d'épines, armé du roseau, soumis à la moquerie de leurs révérences sacrilèges, afin de nous rendre véritablement rois, de nous diviniser, de nous donner la robe d'honneur, le diadème royal et le sceptre de la vertu ; qu'il a été accablé d'ignominie par Hérode et flagellé par ordre de Pilate, afin de nous assurer à nous la gloire et de nous préparer les délices de la vie éternelle...

Nous déclarons donc faire mémoire de tous ces mystères et rendre grâces en offrant, en retour de tant de bienfaits, cette auguste oblation, cette Victime sacrée, ce saint sacrifice. Et, par ce sacrifice, nous supplions d'être délivrés du jugement à venir.

En fait, les formules qui suivent reprennent l'idée, plusieurs fois émise aux moments les plus solennels de la liturgie, du *sacerdoce ministériel* exercé par les prêtres au nom du Souverain Prêtre qui est le Christ et par la vertu du Sanctificateur tout-puissant qui est le Saint-Esprit. Au nom de Jésus-Christ et par la vertu du Saint-Esprit : tel est le double principe en fonction duquel le prêtre humain consacre le pain et le vin au corps et au sang du Sauveur. Chosrov ne saurait nous offrir plus amplement et plus authentiquement les éléments de la réponse à une question qui pour lui ne se posait pas : celle de la conciliation entre l'efficacité des paroles du Sauveur et l'efficacité de l'épiclèse. Il n'est que de lire sans parti pris son commentaire.

« Vous qui nous avez constitués ministres d'un si redoutable et ineffable mystère ». Ce saint mystère est dit ineffable, parce que les paroles sont impuissantes à montrer ce qu'il est. Il est redoutable, non seulement pour les hommes, mais même pour les anges.

... Parce que c'est un mystère redoutable, ce n'est pas en nous fiant à nos quelques bonnes actions, mais toujours appuyés sur votre absolue munificence sans cesse accrue, que nous osons accomplir ce ministère. Et pourquoi dit-on toujours : le « ministère » du sacrement ? Parce que la confection du sacrement n'est pas notre fait ; mais, comme le déclare saint Jean (Chrysostome), nous faisons office de ministres, et c'est lui, le Christ, qui sanctifie et transforme (1). Nous, nous offrons à l'autel ; nous sommes là pour tenir

(1) Allusion au passage bien connu de saint Jean Chrysostome, *De prod. Judae*, hom. I et II, n. 6, PG, t. 49, col. 380, 389 : « Ce n'est pas l'homme qui fait que les oblats deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même, crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les paroles, mais la puissance et la grâce sont de Dieu. Ceci est mon corps, dit-il (*le prêtre, au nom du Christ*). Cette parole transforme les oblats. » Cf. EO, t. XI, 1908, p. 102 ; art. *Epiclèse*, dans DTC, t. V, 1911, col. 237.

le rôle du ministère, rendant grâces à Dieu pour ses bienfaits. Mais unir à soi le pain et le rendre salutaire, c'est l'œuvre du Christ (1).

En préparation à l'oraison d'épiclèse, le rit arménien, tel que Chosrov le pratiquait, avait ici cette acclamation : « Paix à tous ! Adorons Dieu. » Certains manuscrits (2), complétant à la fois le texte liturgique et le commentaire, ajoutent : « *L'assemblée* : Et avec votre esprit. — *Le diacre* : Adorons Dieu. — *L'assemblée* : Devant vous, Seigneur. » Cette dernière formule suppose une inclination des fidèles. « Le prêtre, incliné, se tient en adoration à l'autel et dit des prières. » Et voici le commentaire amené par ces derniers mots : » Il faut savoir que toutes les formules de prières prononcées jusqu'ici par le prêtre sont comme si un prince s'était irrité contre un serviteur à cause de certaines fautes, et qu'un des familiers du prince voulût le réconcilier avec ce serviteur. Il le supplie d'abord de pardonner et d'accepter l'offrande présentée par le serviteur. Dès que le prince a accepté cette offrande, aussitôt le familier sait que la réconciliation est faite, il rend grâces au prince et ose ensuite lui adresser d'autres prières. Ainsi, dans la liturgie, le prêtre, remplissant le rôle d'intermédiaire, a d'abord rappelé toute l'œuvre de l'Incarnation du Christ, comment tout cela est aujourd'hui chose accomplie, et il a présenté l'oblation au Père. Le Père l'ayant reçue et agréée, il lui a rendu grâces. Et maintenant, il ose le supplier par une autre prière. » Cette addition, même si elle n'est pas de Chosrov, n'en demeure pas moins dans la ligne générale de sa pensée. Voici, en tout cas, comment lui-même paraphrase l'épiclèse. C'est un nouveau rappel de l'analogie entre la consécration et l'Incarnation, et donc la justification de l'intervention du Saint-Esprit dans l'un et l'autre mystère.

« Nous vous adorons, nous vous prions et nous vous conjurons, Seigneur. » Pourquoi ces mots ? Cela veut dire : En vous adorant, nous vous prions et nous vous supplions, vous qui êtes Créateur et Père, qui dès l'origine avez montré votre bonté, votre munificence et votre miséricorde envers le genre humain, qui non seulement avez établi les créatures pour subvenir à nos

(1) « Unir à soi le pain » : voici revenir, une fois encore, conditionnée toujours par une analogie trop poussée entre l'Incarnation et l'Eucharistie, une expression qui serait erronée si nous ne connaissions par ailleurs la foi absolue de Chosrov à la présence réelle. Preuve nouvelle qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre certaines locutions des anciens écrivains ecclésiastiques, mais les interpréter en concordance avec leur contexte.

(2) Ces manuscrits sont indiqués dans l'édition arménienne de notre opuscule, Venise, 1869. Cf. P. Vetter, p. 35.

nécessités, mais qui nous avez même donné votre Fils bien-aimé comme Rédempteur et Suppléant. Ce même Fils, vous le placez sur l'autel et vous nous l'offrez pour aliment.

Soulignons cette nouvelle affirmation de la présence réelle, précisément au moment où va commencer l'explication de l'oraison d'épiclèse ; elle a son importance pour nous aider à résoudre la question qui, répétons-le, ne se posait pas pour Chosrov et ses contemporains, mais qui se pose pour nous, je veux dire la conciliation de cette formule liturgique avec l'efficacité des paroles du Christ. Notre commentateur continue, sans plus :

C'est pourquoi, confiants en votre infinie libéralité, nous vous prions d'envoyer votre Esprit-Saint sur nous et sur ce sacrifice, afin que cet Esprit-Saint nous sanctifie nous aussi.

Jusque-là aucune difficulté, puisque l'accent est mis uniquement sur *notre sanctification*, laquelle d'ailleurs est bien en effet le but définitif, la sanctification ou consécration du pain et du vin étant évidemment destinée à nous sanctifier nous-mêmes. La difficulté commence, pour notre théologie, avec la suite de l'oraison et de la paraphrase, qui énoncent et commentent l'opération consécratoire du Saint-Esprit. A cette difficulté, posée par la théologie moderne, nous ne nous arrêterons pas, pour la bonne raison, comme il a déjà été dit, que Chosrov ne la percevait point et qu'il juxtaposait, sans y prêter autrement attention ou, du moins, sans y voir la moindre opposition, les deux idées de la consécration au nom du Christ et de la consécration par l'intervention du Saint-Esprit. De cette dernière, Chosrov nous fournit la raison théologique.

« Qu'il bénisse (*le Saint-Esprit*) ce pain et le fasse véritablement corps de notre Seigneur et Rédempteur Jésus-Christ ; qu'il bénisse ce calice et le fasse sang de notre Seigneur et Rédempteur Jésus-Christ ». Car lorsque le Rédempteur s'incarna dans le sein de la Vierge Marie, le Saint-Esprit, envoyé par le Père, prit de la chair dans le sein de Marie et l'unit au Verbe divin qui, ainsi incarné et engendré d'elle, apparut à la fois comme son Fils et comme Dieu. C'est le même mystère que le Saint-Esprit continue d'accomplir dans l'Eglise et au saint autel. Il prend le pain et l'unit au Fils de Dieu (1), de même le calice, et ils deviennent véritablement le corps et le

(1) « Il prend le pain et l'unit au Fils de Dieu » : toujours la même expression, que Chosrov estime postulée par l'analogie avec l'Incarnation, sans se douter que, prise à la lettre, elle contredirait son réalisme eucharistique maintes fois affirmé. Comparer les

sang du Christ. C'est le même mystère que nous voyons et que nous croyons s'accomplir : car la parole du Christ est infaillible, qui a ordonné de faire en mémoire de lui, jusqu'à son second avènement, ce qu'il a fait le premier.

En appelant le Saint-Esprit « coéternel et consubstantiel », nous confessons qu'il a toujours été auprès du Père et avec le Père. Comme le Père était, est et sera toujours, et qu'il n'y a aucun moment où il n'ait pas existé, ainsi le Saint-Esprit était et est toujours avec le Père et avec le Fils, coéternel et consubstantiel. C'est lui qui a opéré un si extraordinaire prodige : de transformer le simple pain et le simple vin en l'incorruptibilité du corps et du sang d'un Dieu.

On le voit, Chosrov — et l'on peut en dire autant de l'ensemble des écrivains orientaux —, en commentant l'épiclèse, n'insiste pas précisément sur le *moment* de la transubstantiation, mais sur le *comment*. Comparez saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. IV, ch. 13, PG, t. 94, col. 1140-1145 ; cf. DTC, t. V, col. 249. Or, sur cette base, l'accord est absolument complet entre la tradition théologique orientale et la tradition théologique occidentale : la consécration eucharistique est une action trinitaire ; mais en vertu d'une appropriation, nous disons que ce mystère s'accomplit à l'autel par l'opération du Saint-Esprit, comme par l'opération du Saint-Esprit s'est accompli dans le sein de Marie le mystère de l'Incarnation. Cette parfaite concordance des deux théologies de l'Orient et de l'Occident ne saurait être trop soulignée. Bien comprise et loyalement mise en relief de part et d'autre, elle aurait dû, croyons-nous, couper court dès le début à tout malentendu sérieux entre les deux Eglises sur cette fameuse question.

Toutefois, que telle et telle expression de la formule liturgique ou du commentaire puissent surprendre notre façon moderne de penser et de parler ; qu'elles aient même pu, dès l'origine des polémiques entre Orientaux et Latins, fournir occasion à des dissidences doctrinales, on ne saurait en disconvenir. Ainsi, notre Chosrov, immédiatement après le passage qui vient d'être cité, ajoute ces explications qui sembleraient prêter à croire que la consécration est terminée seulement après l'épiclèse.

Après avoir supplié avec foi que le Saint-Esprit descende sur ce saint

---

expressions similaires de Rabbulas d'Edesse († 435), de Philoxène de Mabboug († 523), de Denys Bar Salibi († 1171), de Grégoire Aboul Faradj dit Barhebraeus († 1286). Cf. M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.*, t. V, Paris, 1935, p. 670-683 ; M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis*, 2e éd., Rome, 1939, p. 238-239.

sacrifice, nous professons que c'est bien, selon la parole du Seigneur, le corps et le sang du Christ ; et nous nous mettons à prier sans aucune hésitation. Nous savons, sans nul doute ou incertitude, qu'il y a sur l'autel le Fils de Dieu qui renouvelle sous nos yeux la mort qu'il a subie pour nous. Depuis ce temps du Calvaire, c'est toujours le même corps, celui qui a été sur la croix et dans le tombeau. Par lui, nous demandons la rédemption des vivants et des morts.

De fait, les éditeurs mékhitaristes nous signalent des manuscrits de date relativement récente (XV^e siècle ou au delà), qui soulignent une sorte d'influence prépondérante attribuée à l'épiclèse. On y lit ceci : « Le prêtre baise l'autel. Puis, les mains abaissées sur les oblats et les yeux fixés sur eux, il dit à boix basse des prières. Ensuite, par le moyen des hosties visibles, il adresse une supplication au Père. Car l'Esprit-Saint descend sur les oblats, et la matière inerte se trouve vivifiée ; inanimée, elle reçoit une âme ; l'image se change en la réalité ; ce qui était signe est devenu véritablement le corps et le sang du Christ. C'est pourquoi maintenant, voyant Dieu sous ces apparences, le prêtre le supplie en disant... » (1). Suit la prière demandant l'envoi du Saint-Esprit.

Sur quoi, plusieurs observations sont à faire.

1° Cette sorte de vivification ou de résurrection, opérée par l'Esprit-Saint, se retrouve, comme explication de l'épiclèse, chez plusieurs représentants de l'ancienne tradition syriaque : dans le *Liber ad baptizandos* de Théodore de Mopsueste (2) ; dans les homélies liturgiques du nestorien Narsès de Nisibe († 502), et du jacobite Jacques de Saroug († 521) (3) ; peut-être aussi chez saint Ephrem (4). Au XVIII^e siècle, le cardinal Cienfuegos reprit même à son compte cette théorie, en faveur de son opinion assez spéciale sur le sacrifice eucharistique (*Vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata...*, Rome 1728, p. 389 ; cf. DTC, t. V, art. Epiclèse, col. 284-285.)

2° Malgré cette théorie de vivification (« la matière morte est vivifiée,... l'image se change en la réalité, ce qui était signe est devenu véritable-

(1) P. Vetter, p. 37.

(2) Ed. A. Ruecker, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus Mopsuestenus...*, Munich 1933, p. 31-32. Cf. EO, t. XXXIV, 1935, p. 267-268.

(3) Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai*, with an Appendice by Edm. Bishop, dans la collection *Texts and Studies*, Cambridge, 1909, t. VIII, 1, p. 21 et suiv. pour Narsès ; p. 149 pour Jacques de Saroug ; et *Downside Review*, nov. 1908, déc. 1910.

(4) Connolly-Bishop, *op. cit.*, p. 147-148.

ment le corps et le sang du Christ ») qui est attribuée au Saint-Esprit, il est remarquable que le glossateur, avant de mettre sur les lèvres du prêtre l'oraison d'épiclèse, et pour annoncer précisément cette oraison, écrit : « C'est pourquoi *maintenant, voyant Dieu sous ces apparences*, le prêtre supplie, en disant... », phrase qui paraît bien expliquer la précédente locution, par elle-même un peu énigmatique : » Par le moyen des hosties visibles, il adresse une supplication au Père. »

Ainsi, tout s'accorde à nous montrer que, en dépit d'expressions ou même d'affirmations apparemment favorables à l'efficacité de l'épiclèse, Chosrov et ses pareils ne se posent point la question de l'instant précis de la consécration : tout en mettant fortement l'accent sur l'importance liturgique et théologique de l'épiclèse, ils veulent principalement y voir l'énoncé du *comment* du mystère, sans se préoccuper qu'il soit déjà accompli ou qu'il soit à accomplir. L'une et l'autre de ces deux perspectives semblent se succéder dans leur esprit, sans aucun préjudice ni pour le tout-puissant sacerdoce du Christ ni pour la toute-puissante opération du Saint-Esprit (1).

Les Diptyques : Doctrine du Corps mystique.

Les diptyques, avec les commémoraisons des saints et le double Memento des vivants et des morts, inspirent à Chosrov des considérations doctrinales et pratiques qui, même du point de vue liturgique, ne sont pas sans jeter quelque lumière sur la façon dont les anciens rattachaient, voire mêlaient entre elles ces diverses mémoires. Le dogme de la Communion des saints se présentera tout naturellement à son esprit, ainsi que l'idée du Corps mystique et celle de l'unité ecclésiastique. Nous citons seulement quelques passages plus spécialement significatifs.

« Par ce sacrifice, donnez le repos à tous ceux qui sont morts dans le Christ », c'est-à-dire à tous ceux qui d'Adam jusqu'à nous sont morts dans le Christ : car non seulement après la venue du Christ, mais aussi avant sa venue ceux qui ont cru en Dieu sont réellement morts dans le Christ. Celui-ci, en effet, était dès le commencement auprès de Dieu, et il était Dieu (*Jean*, I, 1). Les justes l'ont entrevu d'avance. C'est ce que saint Grégoire le Théologien affirme des parfaits. Quant aux imparfaits, en confessant le

(1) Voir l'article : *Consécration et épiclèse d'après Chosrov le Grand*, dans EO, t. XIV, 1911, p, 10-16.

Dieu que prêchaient les prophètes et les justes, ils ont en fait adoré la sainte Trinité, quoiqu'ils aient ignoré la distinction des personnes. Voilà pourquoi eux aussi sont dits être morts dans le Christ. Ainsi donc, en disant : « Donnez le repos à ceux qui sont morts dans le Christ », le prêtre ne désigne pas seulement les défunts de la Loi nouvelle, mais encore les saints patriarches qui sont morts depuis Adam jusqu'à Abraham, et aussi ceux qui sont morts depuis Abraham.

« Aux prophètes, apôtres, martyrs, évêques, prêtres, diacres, et à tous les membres du clergé de notre sainte Eglise », c'est-à-dire : aux sous-diacres, scribes, lecteurs, chantres. Il désigne par là tous ceux qui appartiennent à la hiérarchie ecclésiastique, ce qu'il appelle le clergé de l'Eglise. Tous ceux-là en effet sont voués au ministère et au service de la sainte Eglise.

« De même tous ceux de l'état laïque, hommes et femmes, qui ont cru en Jésus-Christ. » Le prêtre commémore maintenant tous les fidèles laïques, qui dans l'antiquité et aux époques plus récentes ont trépassé dans la foi. Car, de même que nous affirmons l'utilité pour nous des suffrages et intercessions des saints, de même nous devons venir en aide aux défunts par nos prières, principalement par la sainte messe, qui est l'espérance, la vie et la rédemption des défunts. Ceux de ces défunts qui nous sont chers et connus, nous pouvons les commémorer par leur nom, soit vocalement soit mentalement. Quant aux autres, nous prions Dieu de se souvenir d'eux, lui qui les connaît tous.

Nous mentionnons donc toutes les catégories de saints, et nous y ajoutons devant Dieu le Père la commémoraison de tous les fidèles, *comme membres de l'unique corps du Christ dont la tête est le sacrifice du Christ...*

Cette formule d'oraison embrasse plusieurs groupes de personnages : d'abord la Mère de Dieu, puis les saints selon leur ordre et leur diversité : prophètes, patriarches, apôtres, évêques, martyrs, diacres, saintes femmes, femmes martyres, saints rois, princes saints, saints docteurs, saints moines martyrs, abbés, ermites, et tous autres qui en quelque état de vie que ce soit ont été agréables à Dieu. Dans chaque groupe quelques-uns seulement sont mentionnés, auxquels se joignent implicitement tous les autres de la même série. Les saints à mentionner sont fixés le jour de Pâques et désignés par ceux qui ont la charge de la bonne discipline.

Il convient de noter au passage cette allusion à un intéressant usage liturgique : savoir, la détermination des noms de saints à commémorer au Canon de la messe ; détermination établie, semble-t-il, chaque année à Pâques. Ceux qui ont la charge de la bonne discipline, c'est-à-dire sans doute les évêques ou même les chefs ecclésiastiques les plus élevés,

métropolites, patriarches, promulguent solennellement, en la fête pascale, le liste des saints à mentionner au Memento (1).

Sur cette expression liturgique du dogme de la Communion des saints, l'évêque des Antzevatsiq se devait d'insister, en raison de sa très haute importance pratique pour l'instruction et l'édification des fidèles.

Que signifient ces commémoraisons ? Je vais tâcher de l'indiquer, dans la mesure du moins où mon esprit est capable de le saisir.

Nous avons rendu grâces à Dieu pour le grand nombre et la variété de ses faveurs, en lui présentant l'oblation du saint sacrifice du Christ. Or c'est principalement pour ses élus que nous rendons grâces à Dieu par l'auguste mystère. Parce que tous nous sommes un dans le Christ, la glorification de nos frères tourne à notre propre gloire. En immolant la grande Victime, nous professons faire hommage de reconnaissance envers Celui qui les a rendus si bons, si éminents, et qui leur a assuré la victoire dans toutes les luttes contre le démon.

Ce n'est pas seulement pour les saints que nous rendons grâces, mais aussi pour tous ceux qui ont été jugés dignes de la grâce de croire en Dieu. Salomon a dit (*Sap.*, XV, 3) : « Connaître Dieu est la justice parfaite. » C'est un insigne honneur d'être son peuple, d'être un régénéré du saint baptême, un participant de la divine communion... De tous ces bienfaits, et de tout ce qu'ils impliquent, grâces sont rendues à Dieu dans le saint sacrifice par ceux qui ont reçu les offrandes des fidèles.

Action de grâces à Dieu pour la gloire donnée par lui aux saints : telle est donc la première signification des solennelles commémoraisons qui suivent la consécration eucharistique. Une seconde, intimement connexe et en fait inséparable, c'est l'idée de recours à l'intercession des saints.

Par ce sacrifice, non seulement nous rendons grâces pour les saints, mais encore nous adressons des supplications en nous souvenant quelle fut la vaillance des saints et l'excellence de leur vie. Nous faisons de l'auguste sacrifice un moyen sacré d'action de grâces et de supplication, tandis que la mort du Christ et les mortifications des saints intercèdent auprès du Père céleste pour tous les fidèles, vivants et défunts. Unis à l'allégresse des saints, nous offrons avec eux à Dieu nos oblations et nos actions de grâces, faisant en quelque sorte nôtres leurs couronnes ; et eux, à leur tour, intercèdent pour nous auprès de Dieu, comme pour protéger en nous leurs pro-

(1) Voir la liste des saints fournie par le texte que traduit BRIGHTMAN, p. 441-442.

pres membres, surtout au moment du redoutable sacrifice. Et nous, rendant grâces par eux, à la formule qui mentionne chaque groupe, nous répondons : « Souvenez-vous, Seigneur, et ayez pitié », c'est-à-dire : Souvenez-vous de ce qu'a été envers vous l'amour et le zèle des saints, et ayez pitié de nous, car ils sont nôtres et de notre famille : nous sommes d'une seule Eglise et d'un seul Christ, lequel est notre tête, et nous sommes tous son corps et ses membres.

Le byzantin Nicolas Cabasilas, au XIV^e^ siècle, développe plus longuement les mêmes idées en deux chapitres de son *Expositio Liturgiae* (chap. XXXIII et XLII), mais sans y ajouter rien d'essentiel. On retrouverait des considérations analogues dans les commentaires liturgiques syriens, mais non avec le même style de clarté à la fois et de concision.

Même concision et même clarté au sujet de la prière pour l'Eglise. Chosrov la signale en paraphrasant la formule liturgique, selon sa méthode habituelle de catéchiste et presque de grammairien :

« Souvenez-vous, Seigneur, ayez pitié, et bénissez la sainte Sion, votre Eglise catholique et apostolique, que vous avez rachetée et délivrée par le précieux sang de votre Fils unique, et donnez-lui votre immuable paix. »

Notre commentateur explique d'abord la « sainte Sion » de l'Eglise de Jérusalem : « Sion, dans notre langue, veut dire : mère. Il convient qu'il y ait des prières pour l'Eglise de Jérusalem, à cause des saints lieux qui s'y trouvent. C'est cette Eglise qui a été fondée la première, et après elle toutes les Eglises du monde. » Mais il se reprend aussitôt, pour appliquer son commentaire à l Eglise universelle.

Que si l'Eglise tout entière est désignée sous le nom de « Sion notre mère », la chose n'est pas difficile à comprendre. Car la sainte Eglise nous engendre dans le saint baptême et elle nous nourrit de l'aliment spirituel. Elle est *catholique*, c'est-à-dire universelle. Nous demandons miséricorde pour toutes les Eglises qui ont été établies par tout l'univers depuis la prédication des apôtres : d'où leur nom d'*apostoliques*. Celles qui ont dévié de la profession de foi des apôtres, celles-là ne sont pas appelées apostoliques. Bien que ces Eglises apostoliques soient en un grand nombre de lieux, l'Eglise est cependant proclamée *une*, en raison de l'unité de foi. Voilà pourquoi il est dit de toutes les Eglises comme d'une seule : « que vous avez rachetée et délivrée par le précieux sang... » Le prêtre n'énumère donc pas plusieurs noms d'Eglises, mais il dit : « l'*Eglise* ; et non pas « *lesquelles* », mais *laquelle* vous avez rachetée. Il ne dit pas non plus : donnez-*leur*, mais : donnez-*lui* votre immuable paix.

Même sens de l'unité et de la catholicité, en expliquant la prière pour l'épiscopat et notamment pour le chef de l'Eglise :

« Souvenez-vous, Seigneur, ayez pitié et bénissez tous les évêques orthodoxes, qui vivent dans la sainteté et prêchent avec rectitude la parole de vérité. » Qu'est-ce qne prêcher avec rectitude ?

C'est enseigner la doctrine pleinement droite et vraie, à laquelle ne se mêle aucun alliage de perversion ou de corruption ni à droite ni à gauche. C'est pourquoi le texte ajoute : « la parole de vérité ». Car la vérité est une, tandis que le mensonge s'émiette en une multitude de fragments.

... Nous prions d'une manière générale pour tous les évêques, mais principalement pour celui qui nous gouverne... Qu'il soit intrépide dans la doctrine, qu'il remplisse sa charge avec fermeté, se rendant compte à quelles âmes il a affaire : tels et tels ne sont-ils pas paresseux pour les bonnes œuvres, n'ont-ils pas dans le cœur quelque tache ou souillure ? Qu'il ne se relâche en rien de les aider par ses prières et ses exhortations, qu'il les garde en toute vigilance, qu'il cherche l'intérêt de ses ouailles plutôt que le sien propre.

Conscients de ces obligations, prions avec empressement pour nos prélats. Ajoutez-y, du reste, cette autre considération : nous leur devons nos prières en compensation de celles qu'ils font pour nous. Car les prières qu'ils adressent pour nous reçoivent surtout de Dieu leur exaucement lorsque nous aussi nous prions pour eux...

A propos du memento spécial réservé « pour ceux qui offrent des dons à l'église », notons cette indication qui nous renseigne sur la nature de ces offrandes en Arménie au X^{e} siècle : « Les uns offrent à l'église des vases d'oblation, d'autres des livres sacrés, d'autres des fruits des champs, des résultats du pressoir, des présents d'animaux. Aux fêtes du Rédempteur et aux commémorations des saints, chacun offre selon son pouvoir. Et nous, nous prions pour eux, ainsi que pour les miséricordieux qui usent de leurs biens en faveur des pauvres. »

Une formule finale de ces Mementos donne lieu à cette paraphrase expressive : « Comme le conducteur dirige les bêtes de somme et ne les laisse pas s'écarter de la voie large, de même, vous, Seigneur, dirigez nos prières pour qu'elles ne s'écartent pas de votre volonté soit en demandant quelque chose de terrestre ou une méchante vengeance sur les ennemis, soit en détournant notre esprit du véritable sens des prières pour le laisser fluctuant de ci de là. Mais que notre âme s'élève vers le ciel, et que d'un cœur pieux nous sollicitions de Dieu les choses utiles et salutaires qui accomplissent pleinement notre rédemption. » Suit, en vue de la communion, cette conclusion : « Préparez en nous des

tabernacles et des demeures de votre Fils unique, par ce salutaire sacrifice. »

La liturgie arménienne place ici sur les lèvres du diacre une formule récapitulative : « A vous, Père tout-puissant, nous offrons action de grâces et glorification, à cause du sacrifice très saint, immortel et divin, qui est sur l'autel sacré » (1). Elle inspire à notre écrivain une intéressante attestation de réalisme eucharistique, mais dans un cadre christologique dont une donnée est énoncée en termes impropres ou même matériellement erronés.

C'est le Fils de Dieu qui est la victime immaculée... Et bien qu'elle paraisse sous des symboles de mort, elle est pourtant vivifiante : c'est pourquoi le prêtre l'appelle immortelle. En effet, *comme le corps du Christ, après avoir déposé son âme humaine, fut vivant parce que c'était le corps d'un Dieu*, devenu un par commixtion, et quand il voulut ressusciter, il se leva lui-même (du tombeau), — ainsi la même vie de la divinité, unie avec le pain et le calice (2), est immortelle et donne l'immortalité à ceux qui s'en approchent. Comme ce corps, en mourant, donne la vie à un grand nombre de morts, de même le sacrifice, étant le mémorial de la mort du Seigneur, vivifie ceux qui y communient après avoir été purifiés de toute inquiétude de conscience. C'est pour prédire cela que ressuscitèrent ceux qui furent vivifiés par la mort du Christ.

On voit bien que Chosrov veut affirmer l'indissolubilité de l'union hypostatique jusque durant le temps de la mort et de la sépulture du Christ. Mais son expression : « le corps du Christ, après avoir déposé son âme, fut vivant » est manifestement insoutenable. Ce qu'il faut sans doute en retenir, c'est le mystère que constitue, selon la formule de la scolastique primitive, l'*unio divinitatis cum corpore mortuo* (3).

Quant à l'explication eucharistique, elle garde sa complète vérité. Chosrov la répète sous une autre forme, en ajoutant : « Regardez la croix en cet instant, et croyez ; c'est le même Christ qui est ici présent, ce corps (eucharistique) n'est pas inférieur à l'autre, c'est exactement le même. C'est pour cela que le Sauveur a promis la vie éternelle à ceux qui le mangent. Mais de même qu'alors aucun des impies ne fut vivifié, de même maintenant nul ne trouve la vie s'il n'est pas saint, s'il est

(1) BRIGHTMAN, p. 444, l. 30-33.

(2) Ici encore, il suffit de noter une fois de plus l'inexactitude des termes couvrant une pensée de doctrine eucharistique dont on a plusieurs fois déjà constaté l'orthodoxie.

(3) Cf. BARTMANN, trad. GAUTIER, *Précis de théologie dogmatique*, 4e édition, Mulhouse, éditions Salvator, 1941, t. I, p. 380.

impénitent. Et s'il se rencontrait des téméraires comme Judas, ils seraient comme lui condamnés. »

A la paraphrase du *Pater* nous empruntons seulement cette jolie glose du *fiat voluntas tua* : « Comme il n'y a au ciel ni perversion ni péché, mais que tout s'y fait selon votre volonté, que de la même manière la révolte soit bannie de la terre, et que les hommes soient *angélisés*, afin que tous deviennent les exécuteurs de votre volonté. »

L'oraison préparatoire à la communion : « Père saint, qui du nom de votre Fils unique nous avez appelés chrétiens et qui nous avez accordé la grâce du baptême comme bain spirituel pour la rémission de nos péchés » provoque tout naturellement l'enthousiaste gratitude de Chosrov pour la grâce de l'adoption filiale et pour la participation au corps mystique.

Lui, (le Fils unique), il est appelé Christ ; et nous, nous nous appelons chrétiens, c'est-à-dire ceux qui sont du Christ. Si, lorsque nous étions des étrangers, votre amour vous a contraint à la miséricorde jusqu'à nous faire propriété et héritage de votre Fils unique..., quelle n'est pas la miséricorde dont vous usez à notre égard, maintenant que nous sommes chrétiens, puisque votre Fils unique et bien-aimé nous appartient et que de lui nous recevons notre nom !...

Si grand a été votre amour pour nous. que vous n'avez pu admettre d'avoir d'un côté votre Fils bien-aimé, et de l'autre nous-mêmes que vous aviez adoptés par grâce ; mais, vaincu par votre amour des hommes, vous avez voulu Le mêler avec nous, afin qu'il devienne notre tête et que nous soyons son corps et ses membres, que nous ne formions qu'un seul tout par le corps et le sang du Christ... « Malgré notre grand nombre, nous sommes un seul corps dans le Christ », dit l'Apôtre (*Rom.*, XII, 5) : nous sommes donc tous ensemble un seul fils...

Notons encore ceci, qui est à la fois une allusion à la fraction eucharistique et au mystère de l'union du Christ avec chacun des communiants : « ... Ce Christ, crucifié pour nous, demeura sur la croix sans qu'on lui brisât les os. Il est maintenant partagé et distribué entre nous, afin de s'unir à tous. » Et, un peu plus loin, à propos d'une doxologie trinitaire : « Bien qu'il soit contemplé sur l'autel (sous les espèces sacramentelles), il est cependant dans le ciel et au milieu des Chérubins : Dieu et Roi universel. D'où l'invitation liturgique : *Chantez un psaume et rendez-lui gloire, à lui, et avec lui au Père et à l'Esprit-Saint.* Car ce Dieu et ce Roi, qui est assis au-dessus des Chérubins, se place lui-même sur l'autel pour nous servir d'aliment et de breuvage. »

Conclusion.

A la dernière page de son opuscule, Chosrov a pris soin d'écrire une sorte de bref « avis au lecteur », qui va nous faciliter un résumé de notre impression d'ensemble.

« Si j'ai eu, dit-il, la présomptueuse audace d'entreprendre cet ouvrage, je ne l'ai fait que par nécessité, et nullement dans un désir de gloire personnelle. L'épiscopat m'étant échu en partage, j'ai constaté chez beaucoup de gens un état d'ignorance. Dans l'impossibilité d'instruire de vive voix tous et chacun, j'ai cru bon de confier à un écrit ces enseignements. De cette façon, peut-être, ceux qui le voudront seront-ils éclairés par ma doctrine. En conséquence, les lecteurs de ce livre voudront bien faire une prière pour notre salut, afin que le Christ récompense par les dons de sa miséricorde notre chétif labeur. Puissions-nous Le trouver sur la terre et au ciel, et rendre gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et toujours, et pour l'éternité ! » (1).

L'Expositio precum missae est donc bien une manière de catéchisme par lequel l'évêque des Antzevatsiq espère atteindre un grand nombre de ses diocésains. D'où l'importance de la formule de profession de foi qu'il insère incidemment au cours de son commentaire des prières d'Offertoire : formule trinitaire, christologique et eucharistique tout ensemble. D'où son insistance, à travers tout le traité, sur les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, ainsi que sur leurs conséquences pratiques pour notre salut. Or on a vu que si telles de ses expressions trahissent une sorte de monophysisme verbal, l'orthodoxie générale de sa doctrine christologique et sotériologique ne saurait être mise en doute. Pas davantage l'orthodoxie de sa doctrine eucharistique, malgré l'affirmation, plusieurs fois répétée, de « l'union de la divinité avec le pain et avec le calice », laquelle n'est qu'une expression, maladroite en l'espèce, de l'analogie reconnue entre l'Incarnation et la Consécration. Cette analogie constitue toute la raison d'être de l'oraison liturgique d'épiclèse et de l'appropriation au Saint-Esprit du mystère qui s'accomplit sur l'autel : comme l'Incarnation, le sacrement-sacrifice est une opération trinitaire, un effet de la toute-puissance divine ; et l'invocation du Saint-Esprit a pour but de donner au *Quomodo fiet*

(1) Ed. VETTER, p. 61.

istud de l'Eucharistie une réponse semblable à celle que fit à Marie l'ange de l'Annonciation. Ceci, on l'a bien remarqué, sans préjudice de l'absolue efficacité du sacerdoce du Christ, dont le prêtre humain est un simple instrument prononçant au nom du Sauveur les paroles sacrées.

La réalité du sacrifice eucharistique, sa relation avec la Cène et avec le Calvaire sont l'objet de fréquentes affirmations, mais sans que notre théologien-catéchète se préoccupe de chercher autrement à en approfondir la nature.

La présence réelle du Christ à l'autel est pour Chosrov une vérité aussi certaine que la crucifixion de Jésus. C'est le même Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, mort pour notre rédemption, ressuscité et monté aux cieux, qui perpétue parmi nous son état mystérieux de victime pour la rémission des péchés.

Les divers effets du sacrifice : latreutique, eucharistique, propitiatoire, impératoire, fournissent à l'évêque des Antzevatsiq de faciles exposés où la liturgie sert de base aux meilleures applications pratiques ; le lecteur aura remarqué de suggestifs rappels de l'unité de l'Eglise, de son universalité, non moins que de rapides mais fort intéressantes évocations de la doctrine du Corps mystique.

Du point de vue strictement liturgique, à part les quelques indications sur le renvoi des catéchumènes, des énergumènes, puis des non-communiants, à part aussi l'interversion que nous avons signalée entre l'Anaphore de Chosrov et l'Anaphore byzantine de saint Basile pour la mention de la mort du Christ et de sa descente aux enfers ; à part enfin le détail de la fixation annuelle, le jour de Pâques, des noms de saints à commémorer au Canon de la messe, et le rappel des diverses sortes d'offrandes présentées par les fidèles à l'époque de Chosrov, l'*Expositio precum missae* nous fournit peu de renseignements particuliers. Ce que Chosrov a voulu, c'est utiliser la liturgie comme un excellent moyen de catéchisation à la portée de tous.

Il sait fort bien que ses explications sont incomplètes ; mais il sait aussi que si « quelqu'un prête aux choses qui y sont dites l'attention désirable, celui-là comprendra suffisamment tout le reste » (1). C'est ce qu'il déclare dans un avertissement qui semble porter non seulement

(1) Ed. Vetter, p. 59.

sur le Commentaire de la Messe, mais sussi sur ses autres écrits liturgiques, fermement convaincu de la grande utilité de ce genre d'écrits : » Que parlé-je d'introduction, par l'abrégé que nous avons composé, à l'intelligence de ce que nous avons dû omettre ! Si l'on perçoit seulement une partie des enseignements contenus dans cet abrégé, cela suffit à l'accomplissement de tous les rites ecclésiastiques. »

Ces derniers mots paraissent bien viser en premier lieu les membres du clergé, et certains passages de l'*Explicatio precum missae* s'adressent en effet spécialement à eux. Mais l'ensemble de l'opuscule est certainement destiné à l'universalité des fidèles, pour qui la liturgie est un vrai Catéchisme et le traité de Chosrov un Catéchisme expliqué.

S. SALAVILLE.

MAURICE ET L'ARMÉNIE

Note sur le lieu d'origine et la famille de l'Empereur Maurice

---

BIBLIOGRAPHIE

I. — SOURCES :

A. — Sources arméniennes :

Etienne Açoghic de Daron, *Histoire universelle*, Saint-Pétersbourg, 1886. Traduction française : 1re partie, par Dulaurier, Paris, Leroux (1883). — 2e partie, par Macler, Paris, Leroux (1917).

Stephanos von Taron, *Armenische Geschichte aus dem altarmenischen uebersetzt* von Heinrich Gelzer und August Burckhardt. Leipzig, Teubner (1907).

Guiragos de Gandzac, *Histoire*, Venise, 1865. Traduction par Brosset dans : *Deux Historiens*, Guiragos de G. et Oukhtanes, Saint-Pétersbourg, 1870.

Johannes Katholikos, *Histoire d'Arménie*. Traduction par M. J. de Saint-Martin, Paris (1841).

Sapuh Bagratide, *Histoire*. — Ed. d'Etchmiadzin, (1921).

Sébéos. — *Histoire d'Héraclius* traduite de l'arménien et annotée par Frédéric Macler. Paris, Leroux (1904). — Texte arménien et traduction en russe, éd. Patkanian, Saint-Pétersbourg, 1879.

B. — Sources grecques :

Chronicon Paschale : éd. L. Dindorf, Bonn (1832) et P. G. xcii.

Evagrius : *The Ecclesiastical History of Evagrius, with the Scholia.* — Ed. by J. Bidez and L. Parmentier. Londres, Methuen (1898) ; et P. G. lxxxvi.

Georgii Cypri. — *Descriptio orbis romani*, éd. Gelzer, Leipzig, Teubner (1890).

Georgios Monachos, *Chronicon*, éd. C. de Boor, II. Leipzig (1904).

Johannes Moschus, *Pratum Spirituale*, P. G., lxxxvii.

Menander Protector, *Excerpta historica* iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Buettner-Wobst, 4 vol., Paris (1899-1924), et *Historici Græci Minores*, éd. L. Dindorf, Leipzig, Teubner (1871).

Vie de Saint Théodore de Syké, *Acta Sanctorum*, 2e édition, April. t. III p. 32-62 ; — texte grec édité dans

Th. Ioannou, *Mnemeia hagiologica*, Venise (1884), p. 361-495.

Theophanis. — *Chronographia*, éd. C. de Boor, Leipzig, Teubner (1883-1885).

Theophylacti Simocattae, *Historiae*, éd. C. de Boor, Leipzig, Teubner (1887).

C. — Sources syriaques :

Iohannis ephesini, historiae ecclesiasticae pars tertia, interpreta. tus est E. W. Brooks, Louvain (1936).

Michel le Syrien, Chronique éditée et traduite par J.-B. Chabot, Paris (1899-1924).

D. — Sources latines :

Gregorii I. *Papae Registrum epistolarum*. — Ed. P. Ewald et L.-M. Hartmann. — M. G. Epp. I-II. — Berlin (1891-1899).

Grégoire de Tours. — *Historia Francorum*. — Ed. W. Arndt. M. G. Scrrer. mer. I, I. — Hanovre (1884).

Ed. H. Omont, G. Collon, R. Poupardin. — Paris, Picard (1913).

Paulus Diaconus. — *Historia gentis Langobardorum*. — Ed. L. Bethmann et G. Waitz. — MG. SS. Rer. Lang. — Hanovre (1887).

E. — Sources Coptes et Ethiopiennes :

Jean de Nikiou. — *Chronique*. Texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg. — Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, XXIV. — Paris (1883).

The Chronicle of John Bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiopic. Text by R. H. Charles. — Londres (1916).

II. — OUVRAGES ET ARTICLES.

Otto Adamek, *Beitraege zur Geschichte des byzantinischen Kaisers Maurikios*. — Graz (1890-1).

Nicolas Adontz, ancien professeur à l'Université de Petrograd, *Les légendes de Maurice et de Constantin V, empereurs de Byzance*. — Université libre de Bruxelles. — Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales. — Tome II, 1934. — Mélanges Bidez, Fascicule I.

AUSSARESSES. — *L'armée byzantine à la fin du VI^e siècle d'après le Strategicon de l'Empereur Maurice.* — Bordeaux-Paris (1909).

K.-J. BASMADJIAN, *La vraie histoire d'Arménie.* — Constantinople (1914). — *Chronologie de l'Histoire d'Arménie.* Revue de l'Orient chrétien, XIX (1914).

MGR PIERRE BATTIFOL. — *Saint Grégoire le Grand.* 4e édition. — Paris (1931).

W. ENSSLIN. — Art. *Mauricius*, dans la *Realencyclopaedie* de Pauly-Wissowa, XIV 2, col. 2387-2393.

GARABED DER SAHAKIAN. — *Les empereurs arméniens de Byzance.* 2 volumes. — Saint-Lazare. — Venise (1905).

E. HONIGMANN. — *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von* 363 *bis* 1071 *nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen.* — Bruxelles (1935). (Corpus Bruxellense Historiae Byz. N° 3).

H. HUEBSCHMANN. — *Die alt-Armenischen Ortsnamen. Mit Beitraegen zur historischen Topographie Armeniens und einer Karte.* — Indogermanische Forschungen 16 (1904).

KEVORK ASLAN. — *Etudes historiques sur le peuple arménien.* — Paris, Geuthner (1928).

K. KHERUMIAN. — *Les Arméniens. Race, Origine ethno-raciale.* — Paris, Vigot (1941).

JULIEN KULAKOVSKIJ. — *Istoria Vizantii.* Tome II (518-602). Kiev (1910).

LEBEAU. — *Histoire du Bas-Empire.* — Nouvelle édition par Saint-Martin, volume X. — Paris (1829).

DOCTEUR MARTIAL. — *Les Peuples du Caucase*, dans la Revue d'Anthropologie (1936).

JACQUES DE MORGAN. — *Histoire du peuple arménien depuis les temps les plus reculés de ses annales jusqu'à nos jours.* — Paris, Berger-Levrault (1919).

SAHAK DER-MOVSESSIAN. — *Histoire d'Arménie* (en arménien). — Rééd. Venise (1922).

E. STEIN. — *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus.* Stuttgart (1919).

F. TOURNEBIZE, S. J. — *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi.* — Paris, Picard (1910).

SIMÉON VAILHÉ A.-A. — *Exécution de l'Empereur Maurice à Calamich en* 602. — *E. O.*, XIII (1910).

Maurice est-il Arménien ?

Le dernier livre paru sur l'Arménie (KHERUMIAN), *loc. cit.*, p. 95-96, continue à ranger Maurice parmi les empereurs d'origine arménienne. L'auteur ne fait en cela qu'adopter les conclusions d'un savant article paru dans les Mélanges Bidez (N. ADONTZ, *loc. cit.*, p. 1-14).

Dans un autre ouvrage on lit (SAHAK DER-MOVSESSIAN, *oc. cit.*, p. 355) au bas de la reproduction d'une monnaie de Maurice Tibère : « Monnaie de Morik l'Arménien » (de race arménienne Haïkazn). « C lui-ci c'est Maurice, d'origine arménienne, à l'âge de 43 ans ; d'abord général illustre, ensuite empereur de Byzance du 19 août 582 ju qu'au 27 novembre 602. La face imberbe de l'empereur arménien, unie à sa haute et majestueuse taille, en faisait le plus bel homme de son empire ».

Si les savants arméniens s'obstinent ainsi à revendiquer Maurice pour un de l urs compatriotes, il faut y voir une preuve de l'estime où ils tiennent cet empereur si méconnu. Ils rougiraient d'être de la même race que Phocas, thrace d'origine, mais rangent parmi les titres de gloire de leur pays d'avoir donné le jour à la malheureuse victime de ce ignoble tyran.

Des historiens français ont adopté eux aussi le point de vue de ces érudits orientaux : « Le premier Arménien qui porta le titre de « Basileus fut Maurice, né d'une famille noble d'Arméniens », écrit Jacques de Morgan, *loc. cit.*, p. 280.

De même le docteur Martial : « Il y avait eu cependant des souverains arméniens à Byzance. Maurice Tibère (582-602) est le premier de leur dynastie, qui dura jusqu'à 1028. » (1)

Que faut-il en penser ? — Pour trancher le débat, il n'est que de recourir aux sources et de peser la valeur des émoignages en faveur de l'origine arménienne. Passons en revue les principaux documents qui nous sont parvenus sur le lieu d'origine, le nom, la proche famille de l'empereur (2).

---

(1) MARTIAL, *loc cit.*, p. 71.

(2) MERK a fait un exposé bref mais très suggestif de la question ; *Byz. Zeitschrift* 1910, p. 549.

Lieu d'origine

En ce qui concerne le pays natal de Maurice on relève, entre les sources grecques, arméniennes, syriaques et latines, des divergences considérables.

Georges le Moine note que le successeur de Tibère le thrace, fut « Maurice l'arménien ». Il indique ensuite que l'empereur construisit à Constantinople le temple des Quarante Martyrs si chers à la piété arménienne.

Mais quelle créance apporter à cet écrivain tardif qui fait de Phocas un « cappadocien » (1).

Pour Joël également, Maurice est arménien et Phocas cappadocien (2) ?

Un manuscrit grec du XIII^e^ siècle cite, après « Tibère le thrace », « Maurice l'arménien » ; il aurait régné « 22 ans et 4 mois », mais le chroniqueur anonyme ne précise pas le lieu de sa naissance (3).

Les historiens arméniens sont plus explicites. Certains font naître Maurice en Arménie, au village d'Oschagan : « On dit que ce prince était arménien de naissance », écrit Asolik de Taron (4), du district d'Arakadzoden, du village d'Oschagan ; et en effet une fois à Constantinople, il n'oublia pas son pays natal. Cette origine explique le proverbe qui circule : « Ici, à Oschagan, il y a de l'encens sous la main. »

D'autres traduisent diversement : « Ici, à Oschagan, il y a les meilleurs parfums » ou : « En avant l'encens » (5).

Remarquons que, dans ce proverbe, il n'est pas directement question de Maurice.

Le village d'*Osakan* (ou Oschagan), qui existe encore de nos jours, est situé près d'Etchmiadzin, à 25 km. à l'Ouest du lac Sévan, dans la province de l'Ararat. Mais la ville, qui possède le tombeau de saint Mesrob, n'est pas la seule à s'enorgueillir d'avoir vu naître le sympathique et malheureux empereur.

---

(1) Georgii Monachi. *Chronicon*, II éd. de Boor, p. 656, 662.

(2) « Après Tibère, Maurice l'arménien et gendre de Tibère, régna 20 ans. » Après Maurice et Phocas le cappadocien. Joël, P. G., CXXXIV, col 265.

(3) A. Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*. Francfort, 1894.

(4) Etienne Açogh'ig de Taron, trad. Dulaurier, 1^re^ partie, p. 169.

(5) Cf. Stéphanos von Taron, trad. Gelzer - Burkhardt, p. 105 et Tchamitchian, *Histoire d'Arménie*, II, 294.

Kirakos de Gandzak (trad. Brosset : *Deux historiens arméniens*, p.27) rapporte les diverses traditions : « Après Tibère, régna Maurice..... Certains disent qu'il était originaire du village d'Osakan, d'autres qu'il était de Taron. »

En effet, « à part Osakan, la légende connaît un troisième pays qui prétend à l'honneur d'être la patrie de Maurice, c'est le pays de Taron (N. ADONTZ, *loc. cit.*, p. 5).

Taron passait pour la ville natale de Basile Ier. On a transféré à Maurice ce qui appartenait au grand Macédonien. Mais comment ajouter foi à ces affirmations contradictoires suivies de détails légendaires sur Maurice, pauvre hère, « vendant quelques légumes aux portes de Constantinople » ?

« Certains disent qu'il était de Taron. A cause de sa pauvreté, il partit pour Constantinople, et là, par hasard, il eut la chance de devenir empereur. Voici comment. A la mort de l'empereur Tibère, la discorde surgit entre les grands, dont aucun ne voulait obéir à l'autre. Une lutte acharnée s'engagea. C'était à qui remporterait la victoire et prendrait le pouvoir. Le patriarche intervint. Il les engagea à tirer au sort. L'heureux gagnant devait régner, les autres devaient se soumettre. Ils devaient s'y engager d'avance par un serment écrit, signé de tous. Le tirage au sort consistait en ceci ; on devait ouvrir à l'aube la porte de la ville, et le premier homme que l'on y rencontrerait, fût-il d'humble naissance, on devait le mander au palais ; tous les grands s'assembleraient ensuite dans une salle, et celui-là serait couronné empereur, auquel il mettrait la couronne sur la tête. Tout le monde s'y engagea et la discorde cessa. A l'heure dite, donc, on ouvrit *la porte de la ville* et l'on vit devant la porte *Maurice, vendant quelques légumes*, pour gagner sa vie. Les soldats se saisirent de Maurice, le menèrent au bain, lui mirent des vêtements précieux, et enfin le conduisirent au palais. Lorsqu'on eut expliqué à Maurice pourquoi on l'avait fait venir, il leur demanda à tous de lui remettre par écrit un serment, lui garantissant que ceux qui échoueraient ou ne seraient pas favorisés par la chance ne le tueraient pas. Les grands lui jurèrent tous qu'il ne devait avoir aucune inquiétude. Ensuite, ils prirent place, tous pleins d'espoir, chacun pensant qu'il serait l'élu. Le trône était au milieu, la couronne sur le trône et les brodequins impériaux tout près du trône. Maurice parut. Il prit dans ses mains la couronne et circula parmi l'assemblée des grands, tous assis. Le premier dont il s'approcha fut radieux, tandis que le second était tout abattu. Lorsqu'il quitta le premier, celui-ci à son tour fut rempli de tristesse et ce fut à son voisin de se réjouir. Ainsi, il circulait parmi les grands. Deux et trois fois, il fit le tour de l'assemblée, causant tour à tour à tous de la joie et de la peine. Enfin Maurice alla droit vers le trône, y monta et posa

la couronne sur sa propre tête. A cette vue, les grands demeurèrent frappés de stupeur. Mais puisqu'ils avaient juré d'agréer celui qu'il couronnerait, ils lui pardonnèrent. Le patriarche s'approcha, lui mit les brodequins impériaux et se prosterna devant lui. Les grands se prosternèrent à leur tour et poussèrent cette acclamation : vive l'empereur Maurice ! » (1)

Une autre version arménienne (2) donne au père de Maurice le nom de David, le métier de jardinier et le fait résider dans la ville d'*Ani*, en Arménie (3).

Un indice en faveur de cette thèse serait la présence dans la région d'Ani de la ville de Sirakasat qui prit alors le nom de *Mauricopolis*, en l'honneur de Maurice. « C'est pour cela que les envoyés de Maurice, d'après la seconde version, vinrent à Ani pour chercher son père, et non à Osakan » (4).

Malheureusement, de bons juges objectent qu'il y a aussi en Syrie moyenne « Maurikioupolis » (5), évêché dépendant de la métropole Hemesa. « La forme de Mauricopolis repose sur une confusion avec l'évêché d'Osrhoëne de ce nom. »

Le vra nom est bien Maurikioupolis ; la ville est appelée ainsi après l'empereur Maurice ; mais elle existait déjà sous un autre nom vers 570 (6).

D'ailleurs, la fondation de plusieurs Mauricopolis, l'une en Arménie, l'autre en Syrie, n' mpliquerait nullement l'origine arménienne ou syrienne de l'empereur.

Quant à Ani, qu'Aschod Messaguer (ou le Carnivore) aurait bâtie au VIII^e^ siècle entre Kars et l'Arpa-Tchaï, et qui devint, pour un temps, capitale de l'Arménie et résidence des patriarches, il est

---

(1) KIRAKOS DE GANDZAK, *Histoire Arm.*, trad. Brosset, p. 27-28.

(2) SAPUH BAGRATIDE, *loc. cit.*, p. 3, 4. Sapuh serait du IX^e^ siècle. Cf. ZARBHANALIAN, *Hist. de la littér. arménienne* (en arménien). D'après MERK, *loc. cit.* p. 549, Jean Catholicos serait du X^e^ siècle, Etienne Asolik du XI^e^, Samuel d'Ani du XII^e^, Kirakos de Gandzak du XIII^e^ ainsi que le grec Joël, Arakhel de Tauris du XVII^e^.

(3) Sur la ville d'Ani, cf CEDRENUS, P. G. CXXII, n^os^ 557-558 ; J. de MORGAN, *loc, cit.*, p. 8.

(4) N. ADONTZ, *loc. cit.*, p. 6.

(5) HONIGMANN, *Die Ostgrenze*, p. 27, n. 5. Après la perte de Martyropolis en 589, les Romains construisirent sur une hauteur du voisinage une ville appelée « Mauriq ». Cf. MAHBOUB DE MANBIG, *Patrologia Orientalis*, VIII, p. 441.

(6) HONIGMANN, art. *Mauricopolis* de la *Realencyclopaedie* Pauly-Wissowa. Cf MOISE DE KHOREN, trad. Langlois, *Géographie*, p. 34. « Le nom de Maurikioupolis vient certainement de Maurice ». HONIGMANN, *Die Ostgrenze*, p. 215.

compréhensible que l'on ait cherché pour cette jeune métropole un passé glorieux. On imagina qu'elle avait donné le jour à Maurice, fameux pour ses victoires et ses malheurs.

Tandis que les témoignages arméniens hésitent sur le lieu d'origine de Maurice, et le fixent soit à Oschagan, soit à Ani, ou à Taron, tout un faisceau de documents grecs, latins, syriaques, coptes, affirment la naissance de l'empereur à Arabissos, ville de Cappadoce (1).

Que savons-nous d'exact sur cette ville et sur les liens qui l'unissent à l'empereur ?

L'Arabissos des Grecs, appelée par les latins Arabissus ou Arabia, ou Abramiassus, correspond sans doute à Araçous mentionnée par Vahram, *Chronique rimée des rois de la Petite Arménie*, et à Arpasous de Cappadoce, citée par Kirakos de Gandzag, *Hist. Arm.*, p. 29.

Au premier Concile général de Constantinople figure Otréius, évêque d'Arabissos (MANSI, *Sacr. concil. ampl. coll*, t. III, col. 569). Quelques années plus tard, saint Jean Chrysostome exilé séjourne dans cette cité (P. G., tome LII, col. 594) dont il a connu le très « vénérable évêque (P. G., tome LII, col. 685).

Adolius, Adelphius, Léonce, Georges, furent tour à tour évêques d'Arabissus, qui était alors un siège suffragant de Mélitène (2).

Un poste important de soldats avec un clisurarque y résidait encore en 668 pour garder les défilés du Taurus (3).

La ville d'Albistan a supplanté de nos jours Arabissos au point de vue militaire et civil. (C'est à Marach, l'ancienne Germanicia, à soixante kilomètres au Sud d'Arabissos, que siégeait depuis 1842 l'évêché arménien catholique. L'évêché grégorien était à Zeitoun). Yarpuz ou Yarpouz, nom actuel d'Arabissos, n'est plus qu'un gros village sur la rive droite du haut Pyramus en Cappadoce Orientale, non loin de Cucuse et de Comane (4).

---

(1) EVAGRE, V. 19 PG, LXXXVI, col. 2832 ; PAUL DIACRE, H. L. III. chap. 15, p. 100 ; MICHEL LE SYRIEN; ed. J.B. Chabot p. 358-359 ; ABOULFARADJ, p. 92; JEAN DE NIKIOU, ed. Zotenberg, p. 523 ; SUIDAS, "Maurikios", MÉNANDRE, frg. 56 F.H.G. IV; 258.

(2) LE QUIEN, *Oriens christianus*, t. I, p. 445, 446, 449, 450 ; PHOTIUS P. G., t. CIV col. 223 ; MANSI, *Sacr. concil.* t. VI, col. 946 et t. XI, col. 999 ; *HieroclisSyn ecdemus et notitiae episcopatuum*, Berlin, 1866, ed. G. Parthey ; ed. Gelzer, Leipzig (1890); *Abhandlung. der philol. Klasse der kgl. bayer. Akad. der. Wiss.*, 1901, t. XXI, p. 529-641.

(3) Cf. THÉOPHANE, de B., p. 350 ; RAMSAY, *The historical geography of Asia Minor*. Londres (1890), p. 277.

(4) E. STEIN, *Studien*, p. 66 ; RAMSAY, *The historical geography of Asia Minor*. Londres (1890), p. 277, 278, 311, 312 ; F. TOURNEBIZE, art. *Arabissus* du *Dict. d'Hist et de Géogr. eccl.*, t. III, col. 1339-1340.

Cette humble bourgade, qui s'aligne sur la route de Césarée à Mélitène, serait la patrie de notre empereur.

Jean d'Ephèse, qui mourut sous son règne, ne fait aucune allusion à une origine arménienne de Maurice, mais il signale que Tibère, se sentant près de sa fin, confia l'Empire et sa fille à Maurice d'Arabissos de Cappadoce. « *Mauricius de Arabisso Cappadociae* » (1).

Dans un autre passage, il indique que le 5 août 582 Tibère créa César « le comte Maurice Cappadocien » qui revenait d'Orient où il commandait toutes les armées romaines : « *Caesarem sedere fecit comitem Mauricium Cappadocem* die mensis ab, die quinto ejus anni 893 » (2). Nous sommes bien loin de la légende qui représente Maurice arménien assis comme un mendiant devant la porte de Constantinople, et par ruse se faisant proclamer roi (3).

La ville d'Arabissos aurait été rebâtie par Maurice et ornée de superbes édifices. Un séisme la détruisit. « L'empereur ordonna de la rebâtir encore et d'en faire une ville plus belle que n'était la première. » « De nouveau la ville périt dans un violent tremblement de terre. Elle fut ruinée de fond en comble » (4).

Quel compte tenir de ce récit ? N. Adontz (*loc. cit.*, p. 7) juge qu'il n'est pas moins légendaire que celui qui mentionne Osakan.

Remarquons que les sources arméniennes n'ignorent pas la prédilection de Maurice pour Arabissos. Ainsi, Kirakos de Gandzak (*Hist. Arm.*, p. 29) reconnaît que Maurice transforma en ville le village d'Arpasous de Cappadoce, dont certains le disaient originaire.

Du reste, l'auteur a beau jeu pour douter de l'exactitude de Michel le Syrien ; mais, dans le cas qui nous occupe, cet écrivain tardif dépend étroitement de Jean d'Ephèse dont la véracité est reconnue par la critique moderne (5).

A l'origine cappadocienne de Maurice, les monuments eux-mêmes portent témoignage. Le chapitre 22e du livre V de Jean d'Ephèse est intitulé (Brooks, page 206) : « De l'édification de la ville déserte

(1) Jean d'Ephèse, III, chap. 47, Brooks, p. 134.
(2) *Id.*, V, ch. 13, p. 199.
(3) Kirakos de Gandzak, *Hist. Arm.*, p. 27-29.
(4) Michel le Syrien, ed. Chabot, II, p. 359.
(5) Cf. J. Marquardt, *Ost.*, p. 482-483.

d'Arabissos en Cappadoce, d'où l'empereur Maurice est originaire. » Il y est dit en particulier que son premier soin fut d'édifier, d'agrandir et de rendre illustre sa ville d'Arabissos. « Eglises, hospices pour les étrangers, palais, remparts, rien ne manqua à sa splendeur, qui passa en proverbe dans l'Orient. » Beaucoup murmuraient : « Aux armées des Romains qui travaillent et combattent pour l'Etat, » l'empereur crie tous les jours : « Je n'ai pas d'or à vous distribuer », et maintenant quand beaucoup de grandes villes d'Orient et d'Occident sont prises et dévastées par les Barbares, il dit de nouveau : « Je n'ai pas d'or, mais j'ai des millions. » Quomodo, tot centenaria? » (Sur la valeur des centenaria, voir STEIN, *Studien*, p. 80, n. 5.)

D'autres se plaignaient ainsi : « Il dépense tous ses millions pour édifier une ville qui n'a jamais été connue et qui n'a rendu aucun service à l'Etat romain. » (Jean d'Ephèse, livre v, chapitre 22, Brooks, page 207).

Or la troisième indiction, alors qu'on travaillait depuis plus d'un an à bâtir cette magnifique cité, un violent séisme « renversa tous les édifices anciens et nouveaux, ce qui causa à tous une grande frayeur. »

« Mais le basileus Maurice, malgré sa propre affliction et la crainte qu'il avait que la destruction de la ville vînt d'un secret jugement de Dieu, ne laissa pas de la faire reconstruire entièrement, grâce aux corps de métier rassemblés pour son édification et restés sur place. » (1)

Origine arménienne, grecque ou latine de la famille de Maurice

Ces témoignages convergents sont si concluants que, ne pouvant écarter l'hypothèse de la naissance de Maurice à Arabissos, certains se rabattent sur l'origine arménienne de la famille.

Pourquoi n'admettrait-on pas que les parents de l'empereur « provenaient vraiment d'Osakan... qu'ils avaient quitté pour aller s'installer à Arabissus » ?

(1) JEAN D'EPHÈSE, H. F., livre v, ch. 23, Brooks, p. 208 ; MICHEL LE SYRIEN, éd. Chabot, II, p. 259 ; N. ADONTZ, *loc. cit.*, p. 7, date ce tremblement de terre de l'année 586. Avec raison Brooks adopte la date de 584-585, qui correspond seule à la 3e indiction.

« Après la réorganisation des pays arméniens, faite sous Justinien en 536, on observe une forte migration arménienne vers les terres de l'Empire. Il est possible qu'à cette époque la famille de Maurice émigra à Arabissus. » (ADONTZ, *loc. cit.*, p. 7).

Et le problème rebondit. Maurice est bien né à Arabissos, mais sa famille pourrait être d'origine arménienne, latine ou grecque.

Par un fait assez original, tandis que les historiens arméniens revendiquent Maurice pour un des leurs, un historien latin en fait un Grec, et un historien grec affirme qu'il est d'origine romaine. Trois théories sont donc en présence. Nous n'analyserons que les témoignages les plus importants,

Le seul Arménien qui, pour le règne de Maurice, mérite audience car il vécut dans la seconde moitié du VII[e] siècle, l'évêque *Sébéos*, ne parle pas de l'origine arménienne de Maurice. Ce silence est inquiétant pour la thèse de ses compatriotes plus tardifs.

Le témoin le plus circonstancié du règne de Maurice, *Théophylacte Simocatta*, est muet sur la race de son héros. Il laisse supposer l'origine arménienne du général Héraclius (1), père de l'empereur du même nom (2). Pourquoi le même historien aurait-il tu l'origine arménienne de Maurice, s'il l'avait connue ?

Paul Diacre affirme que Maurice fut « le premier empereur d'origine grecque qui monta sur le trône : « Mauricius... primus ex Graecorum genere in imperio confirmatus est ». H. L., III, 15, éd. Waitz, p. 100).

Le témoignage de ce Lombard, contemporain de Charlemagne, ne nous inspire pas une confiance sans réserve. Il affirme l'origine cappadocienne de Maurice, mais, à la suite de Grégoire de Tours H. F. VI, 30 (Omont-Poupardin, p. 231), il admet l'influence de l'impératrice Sophie, veuve de Justin II, sur le choix de Maurice par Tibère.

Ed. Gibbon (*Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, tome II, trad. Guizot, Paris, 1828) p. 345, n. 1, propose une interprétation hardie du texte de Paul Diacre (H. L., III, 15) : « Il faut peut-être lire dans le texte de Paul : « In Graecorum imperio », ce qui appliquerait l'expression à l'empereur plutôt qu'au prince », mais il reconnaît que Maurice est appelé grec, sans doute uniquement

(1) THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, III, 1, 1, de BOOT, p. 110.
(2) *Id.*, III, 6, 2, p. 120.

par opposition à ses prédécesseurs nés dans les provinces latines de l'Europe. On peut voir là un indice de la vitalité des tendances latines dans l'Empire : « Ce n'est pas en vain que, depuis 518, empereurs et césars étaient des Thraces latins. » (DIEHL et MARÇAIS, *Histoire générale*, coll. Glotz, Histoire du Moyen Age, III, p. 123-124).

Au contraire de Justin et de Tibère, Maurice était né en Orient. Cela suffisait à Paul Diacre pour faire de lui un Grec.

Plus décisive nous semble être l'affirmation d'Evagre. Dans son « Histoire Ecclésiastique », il déclare que « *Maurice tirait son nom et son origine de l'ancienne Rome.* » (EVAGRE, H. E., l. V, ch 19, P. G. LXXXVI, col. 2832).

« Ses parents immédiats (*novissimi*) s'étaient établis à Arabissos, ville de Cappadoce ».

Ce témoignage est-il à l'abri de toute contestation ? « En effet, pour quelle raison une famille noble romaine aurait-elle dû quitter l'illustre ville pour aller s'établir dans un coin lointain de l'empire comme Arabissus, qui n'offrait aucun avantage, et qui, au surplus, était exposé, comme un poste purement militaire, au danger perpétuel des Perses » ? (N. Adontz, *loc. cit.*, p. 7).

Ces lignes de l'éminent professeur de l'Université de Pétrograd appellent de sérieuses réserves. Les invasions ostrogothiques, puis lombardes, avaient provoqué l'émigration en Orient d'une bonne partie de la noblesse romaine. Au temps de Maurice, la patricienne Rusticiana établie à Constantinople n'était-elle pas originaire d'Italie où elle conservait de grands biens ? (1)

Du reste, la position d'Arabissus aux frontières en faisait « une place importante, le centre militaire de la Cataonie, un lieu de passage très fréquenté entre Mélitène et Cucuse » (2).

Aussi l'affirmation d'Evagre présente-t-elle un grand intérêt.

On pourrait objecter que l'écrivain, en bon courtisan, s'ingénie à donner une origine illustre à l'empereur qui l'a comblé de biens (Evagre, H. E., livre VI, chap. 24, P. G., LXXXVI, col. 2845 et 2885).

Il faut remarquer cependant qu'il ne rattache Maurice à aucun grand souvenir de l'antiquité romaine. Son père peut descendre d'un légion-

(1) *Greg. Reg.*, IX, 83 ; XIII, 26, etc.
(2) F. TOURNEBIZE, art. *Arabissus*, DHGE, col. 1339.

naire, d'un fonctionnaire ou d'un colon romain. Certains pourraient supposer que le terme de « romani » veut dire simplement « soldat ». Evagre l'emploie lui-même dans ce sens (Evagre, H. E., livre VI, chap. 12, P. G., LXXXVI, col. 2861), et évoque le souvenir de Manlius Torquatus. Le mot, dans cette acception, est courant dans Jean d'Ephèse.

Dans le cas précis qui nous occupe, le témoignage est formel et direct. Il ne s'agit pas de « Romani » en général, ce qui pourrait dire « milites », mais de la « vieille Rome », par opposition à la « nouvelle ». Aucune méprise n'est possible.

Ce sont les propres parents de Maurice, bien connus par Evagre, à Antioche ou à Constantinople (H. E., VI, chap. 7, P. G. LXXXVI, col. 2853), qui lui ont déclaré que leur famille provenait de l'ancienne Rome.

L'auteur décrit avec détails leur aspect physique. Ce sont des vieillards « couverts de rides mais d'aspect distingué et vénérable », et non de grossiers paysans comme le voudraient les historiens arméniens. (Evagre, H. E., livre VI, chap. I, P.G., LXXXVI, col. 2844). Ils honorent de leur présence le mariage de leur fils entouré de ses frères et sœurs « beaux et gracieux, dans toute la fraîcheur de la jeunesse ». Il précise que l'une de ses sœurs, la seconde probablement, épousa Philippicus. (H. E., VI, ch. 3, P.G., LXXXVI, col. 2848).

Dira-t-on que le témoignage des parents de Maurice est sujet à caution parce qu'ils ont raconté également des signes merveilleux qu'ils avaient eus autrefois, présageant le brillant avenir de leur fils ? (Evagre, H. E. V, ch. 21, P.G., LXXXVI, col. 2836.).

Qu'ils fussent crédules, c'est possible, mais nous ne pouvons pas douter de leur sincérité. Ils étaient mieux placés que tout autre pour connaître l'origine de leur famille, et Evagre, le seul historien de Maurice qui les ait certainement approchés, est donc le témoin le plus autorisé.

Avec plus de raison que Garabed Der Sahakian ou le Père Alichan, qui concèdent que « le père de l'empereur pouvait être arménien et sa mère romaine », nous pouvons admettre qu'une alliance entre une famille grecque et une famille de souche latine serait dans la ligne de nos documents les plus sûrs.

Nous ne sommes pas obligés de supposer que le père et la mère de Maurice étaient tous deux de race latine. La famille maternelle devait

être implantée depuis longtemps dans le pays, puisque le frère de la mère de Maurice était évêque d'Arabissos.

L'origine romaine du père de famille expliquerait les noms de Maurice, de son père Paul, de son frère Pierre, la dévotion toute particulière envers les saints Apôtres, et surtout les liens très cordiaux qui unissaient l'entourage de l'empereur au futur Pape Grégoire, alors apocrisiaire à Constantinople, et aux patriciennes romaines, Rusticiana (1), Dominica (2), qui jouissaient d'un grand crédit à la Cour.

Le nom de Maurice

Certains verraient dans le nom de Maurice un indice de son origine arménienne. Ne proviendrait-il pas de l'arménien « Mowrik ? » (Adontz, *loc. cit.*, p. 12). Ainsi s'appelait (d'après Fauste de Byzance) un diacre du patriarche Nersès mort en 371. En tout cas, c'est « Mowrik » que Sapuh Bagratide nomme l'empereur (Hist. p. 3-4). On trouve également cette forme chez Kirakos de Gandzak (*Hist. Armén.*, p. 27-29). Ne pourrait-on pas y voir la traduction de « Sevouk » ou « Sevik » ? (*sev.* signifiant « noir », *oúk* ou *ik* servant de suffixe diminutif). Mais les meilleurs arménisants se demandent quel rapport peut avoir Mowrik ou Murik (*Murkay* au génitif) avec *Sev* (la forme du nom est *Seaw*, la prononciation actuelle *Sev*).

Quoi qu'il en soit de cette controverse philologique, le nom de Maurice est incontestablement romain ou grec.

Faut-il écrire Mauricius avec un C ou Mauritius avec un T ? La première orthographe viendrait d'une prononciation négligente, comme « Tercius » dérive de « Tertius » ; mais cet usage fut légitimé par la transcription grecque de Maurikios. Ainsi le nom serait d'abord latin puis grec, enfin traduit en arménien sous la forme de Mowrik (LEHMANN HAUPT, *Armenien*, Anmerkung 10).

Peut-on arguer du fait que saint Maurice d'Apamée en Syrie est un martyr grec du Ve siècle ? (Cf. A. A. S. S., février, t. III, p. 238) Theodoret mentionne également un Maurice, (*Graecorum affectionum curatio*, P. G., t. LXXIII, col. 1033), probablement le même. (3)

---

(1) *Gregorii I Papae Reg*, II, 27 ; IV, 44 ; VIII, 22 ; XI, 26 ; XIII, 26.
(2) *Greg. Reg.*, III, 63.
(3) H. DELEHAYE, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles, 1938, p. 188 et 189.

Les martyrs d'Agaune portent des noms plutôt latins que grecs : Maurice, Exupère, Candide, Victor, Innocent, Vital et leurs 6.585 compagnons (d'après la recension auxerroise du VI^e^ siècle du Martyrologe hiéronymien).

Bien que faisant partie de la prétendue légion thébaine, saint Maurice pouvait donc être un latin (1).

En tout cas, le prénom Mauricius ou Mauritius était courant en Occident. Les doutes soulevés à ce sujet ne sont pas sérieux. N. Adontz (*loc. cit.*, p. 7) ne connaît, d'après Ammien Marcellin, qu'un Mauricius, officier dans l'armée romaine, et qu'un jurisconsulte du nom de Mauricianus cité dans le Digeste. Il semble ignorer qu'au VI^e^ et VII^e^ siècles plusieurs personnages influents d'Italie s'appellent ainsi (2).

D'ailleurs le texte d'Evagre est formel, il affirme que Maurice tirait « son origine et son nom de l'ancienne Rome ». (H. E., v, 19). N'est-ce là qu'une pure « conjecture philologique personnelle » de l'historien grec ? Faut-il supposer que celui-ci serait « parti du nom de Maurice pour conclure à son origine romaine » ? (3) Ne pourrait-on pas au contraire voir dans ce prénom, plus fréquent chez les Latins que chez les Grecs, l'indice d'une hérédité occidentale ?

Famille de l'empereur Maurice

Si l'on passe du nom de Maurice à celui des membres de sa famille immédiate, les preuves alléguées en faveur de son origine arménienne s'avèrent très inconsistantes. Aucun membre de sa famille ne porte des noms arméniens.

Pour réfuter cette objection, on imagine que Maurice, fils d'un jardinier, aurait appartenu aux classes inférieures qui, « ainsi que le clergé, se servaient ordinairement des noms chrétiens, selon le calendrier ecclésiastique ». Seule l'aristocratie féodale gardait des noms nationaux (Adontz *loc. cit.*, p. 8).

Examinons dans le détail ce que nous savons de la proche famille de l'empereur.

---

(1) Voir H. Leclercq, art. *Maurice* du DACL, t. x, col. 2725-2729 ; bibliographie très abondante.

(2) *Greg. I. Reg.*, II, 32-33 ; Agnelli, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* ; *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, M. G. ser. Rer. Lang. 1, p. 381 et 415.

(3) Adontz, p. 7 et 12.

Le père de l'Empereur Maurice

Sur le père de Maurice, les défenseurs de la thèse arménienne citent volontiers l'intéressant document suivant :

« On raconte que Maurice envoya un message à son père, l'invitant à venir auprès de lui, afin de jouir de sa gloire. « S'il ne le désirait pas, qu'il lui envoyât des instructions lui permettant d'exercer le pouvoir ».

Ses messagers partirent. Ils arrivèrent au pays du père de Maurice, qu'ils trouvèrent occupé à cultiver son jardin. Ils lui remirent l'ordre de l'empereur. Le père leur répondit : « Je ne suis point digne d'être le père de l'empereur. » Puis il se mit à arracher les gros choux, il les soignait et les mettait en ordre. Les envoyés, ayant vu cela, le prirent pour un fou. Ils le quittèrent et se retirèrent sans avoir compris ce qu'il avait fait. Revenus chez l'empereur, ils lui racontèrent tout, et surtout l'acte extravagant qu'il avait commis dans le jardin.

Maurice, les ayant entendus, se mit à rire, mais ne dit rien. Il fit arrêter les grands, qu'il tenait pour ennemis de son pouvoir, et les extermina tous afin qu'ils ne complotassent pas contre lui. Après quoi, il fit venir les gens qu'il avait envoyés chez son père. « Voilà quel était le conseil de mon père ; voilà le sens de ce qu'il a fait dans le jardin et vous ne l'avez pas compris. » (1)

Sapuh Bagratide est plus explicite

« Maurice étant devenu empereur de Constantinople, envoya quelqu'un chez son père en Arménie, dans la ville d'*Ani. Son père était jardinier.* Le Romain arriva et chercha *David, père de Maurice.* Il l'appela chez lui et lui dit : « Ton fils Maurice te demande, car il a pris l'empire des Romains. » David, le père de Maurice, l'ayant entendu, se mit à rire et dit : « Je ne puis venir, j'aime mieux mon petit jardin que l'Empire romain, car comment permettra-t-on à un étranger de régner ? » David donna à manger à son hôtel tandis que, entré dans le jardin, il se mettait en devoir de déraciner toutes les grosses plantes, qu'il remplaçait par de plus petites. A cette vue, le Romain demande : « Que fais-tu donc ? » David répondit : « Je fais ce qu'il faut faire. » L'envoyé revint chez Maurice sans le père. L'empereur comprit que c'était un conseil au sujet de ses grands. Il fit arrêter tous les grands du pays des Grecs. Il jeta les uns dans la mer et envoya les autres en exil. Il dota ensuite des gens du commun des dignités de patrice et de stratège..... » (2)

---

(1) Kirakos de Gandzak, *Hist. Arm.*, p. 27-29.
(2) Sapuh Bagratide, *Hist.*, p. 3-4 (Pseudo-Sapuh).

Pour juger de la valeur de ce texte tardif il n'est que de se reporter deux lignes plus haut. Sapuh écrivait de l'empereur : « Il avait épousé Zakran, la sœur de Khosrov, roi des Perses », ce qui est notoirement légendaire.

En réalité le père de Maurice s'appelait Paul. Les sources grecques sont unanimes pour l'affirmer (1).

Jean d'Ephèse affirme très nettement que Maurice fit venir d'Arabissos son père et sa mère (Jean d'Ephèse, v, 18, Brooks, 203). Un autre chroniqueur donne le nom de celle-ci : Joanna. Elle était issue d'une famille implantée depuis longtemps dans le pays, et fort considérée, puisque son frère Adelphius était évêque d'Arabissos (Adontz, *loc. cit.*, p. 4. Cf. Jean Moschus, P. G., t. LXXXVII, col. 2992 et s.).

Loin d'être un paysan illettré, comme l'insinue la légende arménienne, il était capable de présider honorablement le sénat de Constantinople. Maurice le nomma « prince de tous les patrices et le mit à la tête de tout le sénat ». Il lui donna, ainsi qu'à son fils Pierre, tout l'héritage du grand patrice Marcellus, frère de Justin II, maisons, villas, argenterie, vestiaire. Ces biens n'étaient pas de beaucoup inférieurs à ceux de l'empereur. En outre, il lui fit cadeau, ainsi qu'à sa femme, d'une maison voisine de l'église et du palais (Jean d'Ephèse, v, 18, Brooks, 203).

---

(1) Th éophylacte Simocatta, I, 10, I, éd. de Boor p. 57 ; Agathias IV, 29, p. 140 ; Ménandre, éd. Dindorf, *Historici graeci minores*, II, Leipzig, Teubner (1871), p. 97 ; Théophane, A.M. 6075-6085, éd. de Boor 271, et s.

Une autre confirmation du nom du père de Maurice nous est fournie par un témoignage latin contemporain. Malheureusement l'éditeur, W. Gundlach, fait du Paul auquel Childebert II écrit (M. G., ep. Mer., II, ep. Aust. 37 — an 584), non le père de l'empereur, mais le père de l'exarque Smaragdus. Voici comment, dans le résumé qui précède la lettre du roi austrasien, il présente le personnage : « Paulum, patrem (Smaragdi) exarchi, legatione ad imperatorem Mauricium nuntiata, etc.. »

Cependant, le titre porte : « viro glorioso atque præcelso *Paulo hoc est patrem impe ratorem* » (page 144), et explique nettement qu'il s'agit du père de celui qui gouverne l'empire : « praecellentissime gloriae vestrae... praecelse potestati vestrae generosa praeconia, quae vos tantum extulerunt, divinitate propitia, ut de vestro germine procrearetur feliciter qui gubernaret imperia. »

Suivant la traduction latine de Théophane (A. M. 6075 ; Ed. Bonn. — page 188) Paul aurait été veuf. Peu après son élévation à l'empire, Maurice aurait assisté au mariage de son père : « hoc anno Mauricius annos quadraginta tres natus imperat, ac Paulo post *Pauli patris sui*, qui sub id tempus Byzantium devenerat, *celebravit nuptias* ».

Cette erreur provient de ce que le traducteur a pris un génitif absolu pour un complément déterminatif. Il faut lire : « Peu après, Maurice contracta mariage, son père étant venu à Byzance ». Le texte de Théophylacte Simocatta ne permet aucun doute (Sim. I, 10, 1 ; de B., page 57. Théophane, A. M. 6075, éd. de Boor, 271, 28).

Le père de Maurice, déjà âgé lorsque son fils prit le pouvoir (Jean d'Ephèse, v, 18, éd. Brooks, 203), était peut-être un fonctionnaire byzantin, ou un ancien soldat, clisurarque, ou à quelque autre titre membre de la garnison d'Arabissos assez importante aux VI[e] et VII[e] siècles. Il mourut à Constantinople en 592 (1), en même temps qu'Anastasie, veuve de Tibère II, et obtint comme elle l'honneur d'une sépulture impériale (Théophane, A. M., 6085, éd. de Boor, p. 350).

Frère et sœurs de l'empereur Maurice

Les noms du *frère et des sœurs de Maurice* indiqueraient une origine grecque, peut-être latine, mais nullement arménienne.

Son frère, qu'il nomme *Magister Militum*, Duc de Thrace, «Stratège d'Europe » et curopalate, s'appelait Pierre (2).

Il fut massacré avec Maurice et ses cinq fils (3).

Les sœurs de l'empereur portaient des prénoms grecs ou latins.

Gordia épousera le général Philippicus, vraisemblablement d'origine grecque. (4) Adontz (*loc. cit.*, p. 7) en fait un grand personnage romain et croit que cette alliance inclina Evagre à chercher pour Maurice une semblable origine. « Ce fait pouvait encourager l'historien dans sa conclusion arbitraire. »

Sébéos (ed. Macler, p. 66) et à sa suite Patkanian (*Journal Asiatique*, I, p. 199) et Koulakovskij voient à tort dans Philippicus le gendre de l'empereur.

Dans le quartier de Zeugma, à l'Ouest de Constantinople, Maurice donna à sa sœur et à son beau-frère la maison d'Ilara (5).

---

(1) En 593 d'après Du Cange, *Familiae Byzantinæ*, n° x, p. 106, qui le dit originaire de Rome, mais né à Arabissos.

(2) Théophylacte Simocatta, VI, 11, 2, de Boor, p. 242 ; VIII 4, 9, p. 291 ; VIII, 13, I, p. 309 Théophane, A. M. 6088, de Boor, 272, 277 ; Cedrenus, P. G., CXXII, col. 764 ; Georges Monachos, éd. de Boor, p. 661 ; *Vie de S. Théodore de Syké*, éd. Théoph. Joannou, p. 411 ; Jean d'Ephèse, V, 18 Brooks p. 203.

(3) Le *Lexikon enkyklopedikon* grec publié à Athènes (1889-1893) mentionne que « Maurice le Cappadocien fut tué avec ses enfants et *ses frères* » (sic).

(4) Th. Simocatta, I, 13, 2, de Boor, p. 64 ; Cedrenus, P. G. CXXII, n° 692, col. 756 ; *Michel le Syrien*, Chabot, p. 359. Joel, P. G., 139, col. 265.

(5) Jean d'Ephèse, V, chap. 18, Brooks, p. 203 ; Th. Simocatta, VIII, 4, 13, de Boor, p. 291.

Theoctista, que Lebeau ne connaît que de nom, parlait sans doute couramment le latin, comme en témoignent sa correspondance fréquente et ses relations à Constantinople avec Grégoire alors apocrisiaire qui se targuait d'ignorer le grec (*Greg. Reg.*, XI, 27, etc.).

A l'avènement de son frère, elle était déjà veuve et reçut de lui le palais de Pierre Barsimas, grand « comme une ville » (Jean d'Ephèse, livre V, chap. 18, Brooks, p. 204).

Damiana fut la mère d'Athénogène (encore un prénom grec) plus tard évêque de Pétra en Arabie, pays de langue arabe ou grecque. Le nom d'Athénogène, «relativement rare... était aussi celui du petit-fils de Grégoire l'illuminateur ». (ADONTZ, p. 8).

Damiana se serait faite religieuse à Constantinople, avec sa nièce Sopatra, fille de Maurice, puis elle devint abbesse d'un couvent de Jérusalem où elle mourut (*Bibl. vet. Patrum*, 1624, t. II, p. 1054). Jean Moschus, P. G , t. LXXXVII, col. 2992, contemporain ayant vécu longuement dans la ville sainte, a pu y apprendre de précieux détails sur la famille de Maurice. Cf. *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, art *Jean Mosch*, t. VII, col. 2190-2196.

Sopatra, fille de Maurice, est inscrite au ménologe byzantin à la date du 9 novembre avec la vierge romaine Eustolie : « Mémoire de notre sainte Mère Eustolie, née de pieux parents habitant Rome. Elle vint à Constantinople et vécut dans un couvent près des Blachernes avec Sopatra, fille de Maurice ». *Propylaeum ad Acta sanctorum novembris, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, (1902) p. 207.

Une belle inscription grecque découverte à Jérusalem en juin 1925, tout près du couvent de Saint-Etienne, se traduit ainsi :

« Ci-gît Anatolia d'Arabisos (sœur de... Maurice ?) qui, ayant combattu le bon combat, et s'étant consacrée à Dieu, s'endormit le 21 du mois d'octobre de la troisième indiction. »

Le R. P. Abel fait suivre cette reconstitution des conjectures suivantes qui ne manquent ni d'intérêt ni de probabilité : « Anatolie pourrait être la sœur de Maurice, l'arabissénien ; de sa fille née à Constantinople, on n'aurait pas dit qu'elle était d'Arabissos, mais bien de sa sœur née dans ce pays. » (1)

(1) F.-M. ABEL, *Epigraphie palestinienne*, dans *Revue Biblique*, t. XXXIV, (1925), p. 575,577.

L'étude des caractères de cette inscription permet de la dater de 615 ou 630, qui correspondent à la troisième indiction (1). Cela confirmerait la tradition qui voudrait que « l'une des filles et la sœur de l'empereur Maurice, échappées au massacre ordonné par l'empereur Phocas en 602 », se fussent réfugiées dans la ville sainte (2). Quoi qu'il en soit, ce nom d'Anatolia est grec, mais il pourrait n'être qu'un surnom d'origine ou un nom de religion, que Damiana ou une autre de ses sœurs aurait pris en arrivant à Jérusalem.

Les Arméniens sont depuis trop longtemps implantés à Jérusalem, pour avoir oublié de revendiquer les sœurs de Maurice dans leur Martyrologe, si Maurice avait été vraiment un des leurs. Or, c'est un Ménologe grec qui signale la présence en Palestine de ces saintes moniales.

Ainsi les proches parents de l'empereur portent des noms latins ou grecs. Plusieurs membres de sa famille sont en relations intimes avec des latins. Cela ne confirme aucunement la thèse de l'origine arménienne. L'analyse d'autres indices précisera davantage notre position.

Autres indices

Pour démêler l'origine de Maurice, il nous importe de savoir de quelle *langue* il usait ordinairement.

Le fait que ses Novelles soient rédigées en grec plus fréquemment que celles de ses prédécesseurs est moins probant à cet égard que ses rapports avec Théodore de Syké, Jean le Jeûneur, Evagre (3).

Fin lettré, il protège Ménandre (*Historici graeci minores*, éd. L. Dindorf, II, p. 111). Il aime la poésie et l'histoire et passe dans la lecture une partie de ses nuits.

Théophylacte Simocatta (VIII, 11, 12, de Boor, p. 307) le montre après sa mort pleuré par les Muses et la Philosophie. Il a été pendant longtemps présumé auteur du *Strategikon* (Cf. AUSSARESSES).

---

(1) Voir ABEL et VINCENT, *Jérusalem nouvelle*, II, p. 921, fig 381.

(2) COURET, *La Palestine sous les empereurs grecs*, p. 213.

(3) *Vie de S. Théodore de Syké*, éd. Th. Ioannou, *op. cit.*, p. 410 ; THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, VIII, 6, 1, de Boor, p. 254 ; EVAGRE, H. E., livre VI, chap. 7, P. G., LXXXVI, col. 2853 ; chap. 24, col. 2884, etc.

Du reste, d'après ce livre, qui ne doit d'ailleurs pas être de beaucoup postérieur au règne de Phocas, et qui exprime assez exactement les règlements militaires du temps de Maurice, les officiers doivent savoir le grec et le latin.

Maurice fit traduire en grec par Anastase, évêque d'Antioche, la « *Regula Pastoralis* » que lui avait transmise le diacre Anatolius (Cf. P. L., tome LXXVII, p. 10), On ne peut en déduire son ignorance de la langue de saint Grégoire, car il s'était rendu compte de la valeur de l'ouvrage pour en juger utile la diffusion en Orient.

A Constantinople, le grec supplantait de plus en plus le latin. Y avait il encore des scribes assez cultivés pour traduire correctement d'une langue en l'autre ? Cf. *Greg.* I, *Reg.* VII, 27 :

« Bene scit dulcissima vestra magnitudo, quia hodie in Constantinopolitana civitate, qui de latino in graeco dictata bene transferant non sunt ».

Ses relations fréquentes avec saint Grégoire, qui dirige à la Cour tout un cénacle d'âmes ferventes, parmi lesquelles l'impératrice Constantina, et Théoctista, la sœur de l'empereur, semblent insinuer que Maurice parlait couramment le latin. (1) Nulle trace, en tons cas, de sa connaissance de l'arménien. Grégoire résida à Constantinople de 578 à 585 comme apocrisiaire de Pélage II (Cf. *Greg. Reg.*, I, 32 ; Jaffé, 1052). Il tint sur les fonts baptismaux un fils de l'empereur. (2)

Certains autres indices révèlent en Maurice un occidental plutôt qu'un oriental. Tibère avait la barbe blonde ; Héraclius, une barbe

(1) Saint Grégoire, en effet, affirme à plusieurs reprises son ignorance du grec. En juillet 601, il écrit à Eusèbe, évêque de Thessalonique : « Nam nos nec graece novimus nec aliquod opus aliquando graece conscripsimus ». JAFFE, 1847 ; *Greg. Reg.*, XI, 55 Il ne répond pas à la patricienne Dominica ; car, latine, elle lui a écrit en grec. JAFFE, 1270 ; *Greg. Reg.* III, 63. Il a d'ordinaire des interprètes pour lui traduire les lettres grecques qu'il reçoit. Cette ignorance ne le gêne que peu dans sa correspondance avec les Grecs : le *magister militum* Zitta lui a écrit en grec (JAFFE, 1277 ; *Greg. Reg.*, X,10) ; Euloge patriarche d'Alexandrie, également (JAFFE, 1790 ; *Greg. Reg.*, X, 21 ; cf. VII, 29 ; X, 21 ; XII' 55. TEUFEL, *Roem. Litteraturgeschichte*, p. 1127). Mais on comprendrait difficilement qu'à Constantinople il ait pu avoir des rapports intimes avec Domitien et la famille impériale, si les membres de celle-ci avaient ignoré le latin.

(2) Grégoire de Tours, H. F., X, 1; éd. Omont-Poupardin, p. 410; JEAN DIACRE, *Vita Gregorii*, 1, 26; PAUL DIACRE, *Vita Gregorii*, chap. 7. Cf. *Histoire de l'Eglise* Fliche-Martin, tome *VII*, ch. II par Louis BRÉHIER.

large et abondante, tirant sur le roux ; quant à Maurice, il la rasait, à la manière des Romains (Cedrenus, P. G., CXXII, col. 752, 756, 781, n° 688, 691, 714).

Dans son aspect extérieur, et son caractère réservé, le R. P. Vailhé (*Echos d'Orient*, tome XIII, 1910) voit une confirmation de son origine latine :

« *Du Romain*, il avait la taille courte et trapue, le menton glabre, la sobriété et l'endurance, l'amour de la discipline et du travail. »

La conduite dont usa Maurice à l'égard des Arméniens semble indiquer qu'il ne partageait pas leur nationalité. Il usa « de sévérité à l'égard des Arméniens, dans les affaires politiques, comme dans les affaires religieuses » (1).

S'il avait été Arménien, Tibère l'aurait sans doute choisi pour recruter des soldats dans ce pays. Or, tandis que Maurice était chargé de lever des troupes « en Cappadoce », sa patrie, « il était en effet Cappadocien », c'est le Préfet du Prétoire, Grégoire, qui est envoyé en Arménie, où, du reste, il réussit admirablement (2).

Lorsque Maurice reçoit le commandement de l'armée cantonnée dans ce pays, nulle mention n'est faite d'un lien spécial qui l'unissait à l'Arménie (3).

Il ne saurait s'agir d'entreprendre ici une étude de la politique arménienne de Maurice. Mais quelques brèves indications sur ses rapports avec les Arméniens pourront nous aider à élucider le problème de son origine.

---

(1) KEVORK ASLAN, *Etude historique sur le peuple Arménien*. Paris, Geuthner, 1928, p. 257.

(2) JEAN D'ÉPHÈSE, VI, 14, éd. Brooks, p. 235.

(3) TH. SIMOCATTA, III, 19, 9 ; de Boor, p. 142.

Mais c'est surtout Jean Mystakon, Héraclius et Narsès qui sont utilisés dans cette région ; Th. Simocatta, III. Kevork Aslan, (Etudes historiques p. 259 n, 1) admet l'origine cappadocienne de Maurice, mais revendique comme arménien le général Narsès qui, fidèle à la mémoire de Maurice, sera attiré à Constantinople et brûlé vif en 605. Théophane, A. M. 6092, 6096, 6097 ; de Boor, p. 291. 292, 293.

Mgr Batiffol (*loc. cit.* p. 191-195) le confond avec le correspondant de saint Grégoire. Il semble qu'il faille distinguer ces deux personnages, le Pape n'appellerait pas simplement « bone vir » ou « dulcedo vestra » mais « gloria » ou « excellentia » un « dux » ou un « patrice ». (Cf. *Greg.* I *Reg.*, I, 6 ; III, 63 ; VI, 16 ; VII, 27)

Il serait téméraire de voir dans l'empereur un bourreau de la race arménienne. Cependant, il faut reconnaître qu'il déporta en Thrace une partie de la population et conseilla à Chosroès II d'envoyer en Orient ses sujets arméniens. Les termes mêmes que l'évêque Sébéos met dans la bouche de l'empereur n'indiquent pas une sympathie spéciale pour ses pseudo-compatriotes.

« En ce temps-là, l'empereur grec Maurice fit écrire au roi de Perse une lettre de plaintes contre tous les chefs arméniens et leurs troupes : « C'est une *nation fourbe et indocile*, disait-il ; ils se trouvent entre nous et sont *une cause de troubles*. Moi, je vais rassembler les miens et les envoyer en Thrace ; toi, fais conduire les tiens en Orient. S'ils y périssent, ce sont autant d'ennemis qui mourront ; si, au contraire, ils tuent, ce sont des ennemis qu'ils tueront ; et quant à nous, nous vivrons en paix. Mais s'ils restent dans leur pays, il n'y a plus de repos pour nous. »

Les deux rois s'étant mis d'accord, l'empereur donna aussitôt l'ordre de réunir tous les siens et de les envoyer en Thrace, et il pressa vivement l'exécution de cet ordre. Alors, les Arméniens commencèrent à s'enfuir du territoire grec pour aller se soumettre aux Perses, en particulier ceux dont les terres se trouvaient sous la domination persane. Chosroès les recevait tous avec honneur et leur faisait des présents plus considérables que l'empereur, montrant d'autant plus d'empressement à les attirer de son côté qu'il les voyait abandonner l'empereur. » (1)

Les 30.000 cavaliers et les 30.000 familles arméniennes qui, d'après le même historien, devaient assurer la défense de la frontière du Danube, seraient un gage précieux de la sécurité du pays.

La révolution de 602 empêcha la réalisation de ce projet, qui montre plus d'estime pour la bravoure des soldats arméniens, que de confiance dans le loyalisme de leur nation. Maurice juge les Arméniens courageux, mais beaucoup trop remuants (2).

Ces déportations de population n'étaient pas du reste inouïes en Orient. Sous le règne de Justin II, Tibère n'avait-il pas transplanté dans l'île de Chypre les habitants de l'Arzanène (577) ? Mais c'est surtout la politique de Maurice envers l'Eglise arménienne qui révèle

(1) Sébéos, ch. xx, éd. Macler, p. 54-55.
(2) Dölger, *Regest*, p. 12, n° 94 ; p. 13, n° 108 ; Stein, *Studien*, p. 129.

un orthodoxe beaucoup plus proche des Romains que des fidèles de Saint Grégoire l'Illuminateur et des Catholicos d'Etchmiadzin (1)

Aussi le mécontentement et les soulèvements des Arméniens ne furent pas une exception sous son règne.

Peu de temps avant la rébellion de Bahram contre Hormisdas, l'Arménie byzantine traversa une passe difficile. (Printemps ou été 590. Cf. Higgins, *loc. cit*, p. 73).

Sous l'influence de quelques Romains dissidents, les Arméniens, voisins de la Perse, se soulevèrent, passèrent au parti du grand Roi et tuèrent Jean que l'Empereur leur avait donné pour gouverneur. (2)

La situation de l'empire était gravement compromise. Le sang-froid de Maurice la rétablit. Pour remplacer et venger le préteur d'Arménie, lâchement massacré, l'empereur choisit Domentziolos.

C'était un de ses hommes de confiance et un des sénateurs les plus en vue. Domentziolos ne perdit pas son temps. Sur-le-champ, il part pour l'Arménie, étouffe l'insurrection et envoie enchaîné, à Constantinople, le chef des révoltés, Sumbatios (Smbat Bagratuni, S. Higgins, p. 73). Désireux de montrer sa déférence envers le Sénat et sa justice envers l'accusé, Maurice fit examiner très soigneusement son cas. Le rebelle fut reconnu digne de mort. Les sénateurs le condamnèrent à être livré aux bêtes. Le jour du supplice arrivé, le théâtre était rempli de spectateurs. L'empereur, à la surprise, puis à la joie de tous, grâcia le coupable. Cette miséricorde imprévue déchaîna les acclamations de la foule. Ce geste d'humanité ne pouvait manquer d'accroître le prestige byzantin en Arménie. Maurice savait traiter avec les Arméniens. Après que la rigueur de Domentziolos avait pacifié le pays, la clémence du basileus calmait les rancunes et flattait l'amour propre national. (3)

Il est curieux de noter que les chroniqueurs arméniens ne font pas honneur à l'empereur, mais à l'impératrice, de la mesure de clémence prise en faveur de Smbat-Bagratuni (Sébéos, ch. x, Macler, p. 39.)

---

(1) Cf. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle*, Paris (1925), p. 388 et suiv.

(2) Th. Simocatta, III, 8, 4, de Boor, p. 126.

(3) La mission de Domentziolos ne fut-elle que temporaire ? C'est possible. Dans tout le cours de son histoire, Théophylacte ne fait plus mention de ce noble sénateur. Il réapparaît à la veille de la révolution de 602 (Théophane A. M. 6.094 ; de Boor, p. 287). Ne pas le confondre avec le frère et le neveu de Phocas (Théophane, A. M. 6096 ; de Boor, p. 292).

Ainsi ce sont les chroniqueurs grecs qui, habituellement, font l'éloge du souverain, tandis que les auteurs arméniens se montrent beaucoup plus réservés.

Essai d'explication de la légende arménienne

Dans ce peu de sympathie réciproque de Maurice et des Arméniens, certains pourraient voir un argument en faveur de l'origine arménienne de l'empereur. « Somme toute, écrit Nicolas Adontz (*loc. cit.*, p. 8), « Maurice a plutôt fait du mal aux Arméniens. Personne en Arménie n'aurait songé à s'enorgueillir de lui. On ne peut donc soupçonner dans la légende arménienne un sentiment de vanité nationale qui aurait poussé à lui attribuer une origine arménienne. Au contraire, la renommée de Maurice était à tel point mauvaise, que le préjugé national aurait amené à méconnaître plutôt qu'à reconnaître sa nationalité. Si, malgré tout cela, les Arméniens insistent sur sa naissance à Osakan, on ne peut négliger la valeur de la légende arménienne, comme le font des savants ».

Cependant, ailleurs, le même auteur (Adontz, *loc. cit.*, page 6) relève la popularité dont jouit Maurice en Arménie. Arakhel, de Tauris, cite le proverbe suivant : « Tu vis sans souci, comme aux jours de Morik. » Comment ces deux points de vue sont-ils conciliables ? Il est normal que pendant son règne les mesures politiques et religieuses que prit l'empereur, pour s'assurer l'obéissance de sa nouvelle conquête, le firent peu apprécier de ses sujets. Mais sa mort tragique ajouta au prestige de ses victoires passées, et les malheurs de l'Arménie, qui devint de nouveau un champ de bataille entre Perses, Byzantins et Arabes, obligea les plus ingrats à se rappeler les années relativement paisibles et heureuses qu'ils vécurent sous son règne. Il avait accordé aux populations ce que Justinien lui-même n'avait pu leur donner : des frontières éloignées et stables, l'alliance avec les Perses et un accroissement du territoire. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il fût bien vu des Arméniens.

« La popularité de Maurice chez les Arméniens peut s'expliquer sans recourir à l'hypothèse d'une origine arménienne, mais l'adage concernant Osakan restera dans ce cas énigmatique » (Adontz, *loc. cit*, p. 6). Mais qui pourrait se flatter d'élucider la genèse de bien des proverbes populaires ?

Plus tard, notamment au temps des croisades, lorsque sous Léon II le Grand (1185-1219), le pays natal de Maurice se trouva englobé dans le royaume de Cilicie, l'opinion était prête à revendiquer Maurice comme un compatriote dont on pouvait être fier (1).

La terminologie courante s'y prêtait, car la ville d'Arabissos, bien que située en Cappadoce, fit partie, lors de la réorganisation des provinces par Dioclétien, de l'Armenia II, qui, sous Justinien, devint Armenia III, et, sous Maurice, Armenia I (2).

Dans le parler populaire, les deux régions continuaient à être distinguées (3).

Un contemporain de Maurice, Jean Moschus, signale des moines de diverses origines : Georges de Cappadoce (4), Patrice l'Arménien, Julien l'Arabe, Etienne le Moabite.

Mais parfois Cappadoce et Arménie étaient confondues. On passait de la désignation administrative à la dénomination ethnique. L'habitant romain ou grec de l'Armenia II, III ou I, était considéré comme un Arménien.

Au premier concile de Constantinople, un évêque d'Arabissos est recensé avec l'Arménie Mineure (MANSI, *Concil.*, t. III, col. 569). Philostorge mentionne Eudoxios d'Arabissos en Petite Arménie (Cf. SUIDAS).

Certains auteurs traduisent volontiers Cappadoce par Arménie, ou inversement (Voir, à propos du général Héraclius, père de l'empereur, Théophylacte Simocatta III, 1, 1, de Boor, p. 110 ; Lebeau Saint-Martin, *Histoire du Bas Empire*, livre 53, t. X p. 259 et note 2).

Ainsi s'expliquerait le qualificatif d'Arménien, que des sources tardives arméniennes ou grecques attribuent à l'empereur Maurice.

---

(1) VAHARAM, *Chronique rimée des rois de la Petite Arménie*.; TOURNEBIZE, *Histoire.. de l'Arménie*, p. 184.

(2) *Notitia dignitatum*, éd. Seeck, p. 4, 54, 55 ; *Georges de Chypre*, éd. Gelzer, chap. 58; STEIN, *Studien*, p. 70.

(3) Cf. THÉOPHANE, A. M. 6100, de Boor, p. 295.

(4) *Pratum spirituale*, P. G., LXXXVII, col. 2.919. Ce Georges est appelé à tort Gregorius dans la traduction latine.

Domitien de Mélitène

Nous pouvons voir un autre exemple de la confusion entre la Cappadoce et l'Arménie, dans le cas de Domitien de Mélitène (STEIN, *Studien*, p. 85).

Quel était son degré exact de parenté avec l'empereur ? Pour les uns, « Domitianos était son neveu, fils de son frère Pierre » (ADONTZ, *loc. cit.*, *p.* 4) ; pour d'autres, le cousin germain de Maurice, le fils du frère de son père (1). Il aurait d'abord servi comme officier sous les ordres du futur empereur, alors « simple comte, envoyé par Tibère en Orient » (Jean d'Ephèse, livre V, chap. 19 ; Brooks, p. 204). Tout jeune encore, après la mort de sa femme, il aurait été promu avant 582 à l'évêché de Mélitène en Cappadoce (Théophane, A. M. 6081, de Boor 266).

Maurice, empereur, lui confia plusieurs missions délicates, il accompagna Chosroès, détrôné, et tâcha de le convertir. (*Greg. Reg.*, III, 62 ; Th. Simocatta, IV, 15 5, de Boor 179 ; 15, 9, de B., 182 ; *V.* 3, 1, de B. p. 192). De ce conseiller très écouté, Maurice comptait faire le tuteur de ses enfants (Th. Simocatta, VIII, 11, 10, de B., p. 206) ; mais le pieux et prudent prélat mourut en janvier 602 à Constantinople.

Il fut enterré solennellement dans l'église des Saints Apôtres en présence du patriarche Cyriaque et du Sénat (Théophane, A. M. 6094, de Boor, p. 438). Puis son corps fut transporté à Mélitène où il opéra, dit-on, des miracles.

Cette vieille cité de Cappadoce, située près de l'Euphrate supérieur entre Césarée et Samosate, aujourd'hui Malatya ou Malatigah comme l'écrit le biographe de Bar Hébraeus, qui y naquit (cf. *Bar Hébraeus*, Trad. Budge, ch. 15), fut la capitale de l'Arménie II sous Dioclétien, de l'Arménie III sous Justinien, de l'Arménie I sous Maurice (2).

---

(1) Jean de Nikiou, ch. 96, ed. Zotenberg, p. 527 ; éd. Charles, p. 156 ; KOULAKOWSKIJ, II, 419.

(2) Cf. Joannès catholicos, *Historia Armeniae*, ed. Hierosolymitana, 1867, ch. 17, p. 40 et 88 ». Et Melitenae cum provincia cognomini III Armeniae appellatae Primae nomen indidit. » Cf. aussi l'histoire de Vardan, p. 59, et Georges de Chypre, ed. Gelzer, ch. LVIII. Huebschmann, *loc. cit.*, p. 231, prétend que la Cappadoce ne s'est appelée ni Arménie II, ni Arménie III.

Elle devait ce choix à la position stratégique à un nœud de routes entre l'Assyrie, l'Arménie, le Pont et l'Anatolie (cf. Tacite, Annales, XV, 26 ; *Enciclopedia Italiana*, art. Melitenia par Roberto Paribeni.) Le préfet de la 12e légion fulminata y résidait à la disposition du « Vir Spectabilis ducis Armeniae » (SEECK, *Notitia dignitatum*, Berlin, 1876, p. 84 ; RAMSAY, *loc. cit.*, p. 313).

Son évêque dépendait de l'exarque de Césarée, métropolitain de l'Arménie grecque.

Domitien fut-il métropolitain d'Arménie, comme le voudraient certains historiens modernes ? (MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, 1922, tome III, p. 82 ; MOURRET-CARREYRE, *Précis de l'Histoire de l'Eglise*, Paris, 1924, p. 317).

Childebert II (M. G , ep. III, ed. Gundlach, p. 142) lui donne simplement le titre d'évêque ; saint Grégoire le Grand, celui de métropolite (1).

Ewald (450, I) voit en lui « unus ex episcopis Graeciae » qui avec Helpidius, Mauricius, Patricius, Petrus, participèrent à l'élection de Cyriaque et, au gré du pape, s'en réjouirent plus qu'il ne convenait (*Greg. I Reg.*, VII, 7). Il n'est pas prouvé qu'il ne s'agisse pas d'un autre Domitien, aussi peu connu que les autres destinataires de cette lettre (cf. P. L., n° 854, col 860).

En tout cas Domitien de Métilène, s'il jouit d'un grand crédit auprès de la cour de Byzance et de celle de Ctésiphon, n'apparaît nullement comme le Métropolite de l'Arménie.

Ce prélat érudit et distingué, « excellent aussi bien en paroles qu'en œuvres, l'homme le plus apte du monde aux affaires les plus importantes » (2) ne peut à aucun titre être revendiqué par les Arméniens.

On attribue à Domitien des homélies en grec (cf. Baronius, 592, N° 27, p. 537) ; mais ses relations littéraires et scripturaires avec Grégoire, encore apocrisiaire, permettent de supposer qu'il parlait bien le latin (Ew. Hart., p. 22, n. 1).

---

(1) *Greg. Reg.* III, 62 ; V, 42 ; IX, 4 ; cf. la note d'Ewald, p. 222.
(2) EVAGRE, H. E., livre 6, chap. 18, P. G., tome LXXXVI, col 2872.

Le Pape l'estimait beaucoup pour son zèle et son orthodoxie, car il professait entièrement les doctrines de Chalcédoine et comptait parmi les plus fidèles tenants de Léon, *Leonis asseclarum* (1).

Dernier indice, et décisif : les Grecs honorent sa mémoire le 10 janvier (Cf. *Acta Sanctorum*, Januar.).

Domitien n'est pas plus Arménien que l'évêque Florus qui au temps de Maurice occupa le siège d'Amisos, et dont les Grecs célèbrent la fête le 18 décembre. (2)

Conclusion

Au terme de cette enquête, relisons la conclusion de Nicolas Adontz : « De toutes façons l'origine de Maurice n'est pas si claire qu'on le croit généralement, et la tradition arménienne vaut autant que le témoignage d'Evagrius (Adontz, *loc. cit.*, p. 8 et 9). Malgré sa forme modérée, ce jugement nous semble inacceptable. Mettre sur le même pied des légendes arméniennes tardives et contradictoires et les témoignages précis et convergents des contemporains grecs et syriens, nous paraît trop honorer celles-là aux dépens de ceux-ci.

Isolées, les affirmations des historiens grecs seraient sujettes à caution ; mais elles sont confirmées par des chroniqueurs syriaques, qui n'ont aucun intérêt à helléniser Maurice.

De tous les témoignages arméniens que nous avons étudiés, nous avons retenu surtout le silence de l'évêque Sébéos, qui ne revendique nullement le successeur de Tibère comme un compatriote et ne lui manifeste qu'une sympathie relative (il l'appelle habituellement « l'empereur grec » ou « l'empereur des Grecs » (trad. Macler, ch. VI, p. 30 et 31, et ch. VIII, p. 34 ; (du reste, il se sert des mêmes expressions pour Justin II, ch. I, p. 5, et Héraclius, ch. XXX, p. 98.)

Ce silence du seul historien arménien du VII^e^ siècle est à rapprocher du témoignage formel de deux contemporains : Jean d'Ephèse et Evagre.

Le syriaque et le grec s'accordent pour faire naître Maurice à Arabissos, ville de Cappadoce. Les édifices construits par Maurice dans sa ville natale sont une preuve beaucoup plus solide de cette origine que le nom de Mauriciopolis donné à une ville syrienne ou

(1) Jean d'Ephèse, Livre 5, Chap. 19 ; Brooks, p. 204. *Greg. Reg.*, III, 62 ; IX, 4. Th. Simocatta, VIII, 11, de Boor, p. 30g. Jean de Nikiou, *Chroniques*, trad. Zotenberg, p. 527. Koulakovskij, II, p. 419, 420.

(2) R. Vadala, *Samsoun*, Paris, Geuthner, 1934.

arménienne. Si Jean d'Ephèse confirme par la voix des monuments l'origine cappadocienne de Maurice, Evagre, qui eut avec sa famille des rapports plus intimes, atteste son origine romaine.

En bon courtisan, veut-il flatter l'empereur, comme les écrivains du Ier siècle rattachaient la dynastie d'Auguste à Iule, fils d'Enée ? Mais le nom même de Maurice, son aspect physique, son caractère, la facilité avec laquelle il semble avoir parlé le latin, ses relations avec saint Grégoire, son orthodoxie toute romaine ainsi que celle de son cousin l'évêque Domitien, rendent peut être plus vraisemblable l'origine latine de la famille du père de l'empereur. Celui ci, qui n'était ni arménien, ni de basse condition, était suffisamment romanisé pour présider honorablement le Sénat de Byzance. On voit donc que la théorie de Der Sahakian et du Père Alichan qui, pour tout concilier, ferait du père de Maurice un Arménien et de sa mère une Grecque, peut être rejetée au profit de l'hypothèse : père d'origine romaine, mère d'origine grecque, depuis assez longtemps implantée dans le pays. (1)

Au jugement du lombard Paul Diacre, Maurice, il est vrai, passe pour le premier empereur d'origine grecque (2).

Aux yeux de cet historien lointain et tardif, Maurice apparaît comme un oriental. C'est qu'à la différence de Justin et de Justinien, de Justin et de Tibère II, originaires de l'Illyricum ou de la Thrace, il est né en Asie Mineure. Qu'il ait compté des Romains parmi ses ancêtres, certains indices par leur accumulation semblent incliner vers cette hypothèse. Angelo Pernice croit que Maurice « appartenait à une famille de la Cappadoce qui se disait descendante de l'aristocratie de l'ancienne Rome. » (3)

---

(1) Pour Der Sahakian, I, 263 et seq., Maurice ou Morik serait issu d'une famille arménienne quant au côté paternel, romaine quant au côté maternel.
D'après le P. Alichan, Maurice descendrait d'une famille romaine qui « aurait pris en Cappadoce du sang arménien. »
« Une liaison entre Grecs et Arméniens dans le sud de la Cappadoce n'est pas invraisemblable au Ve et VIe siècles ». A. Merk, S.J., *Byz. Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 547-549.
En tous cas « Der Sahakian a étudié la question avec calme et sans préjugé ». (Merk, *loc. cit.*, p. 549) Merk insiste sur les noms gréco-romains de la parenté de Maurice et admet que sa mère était la sœur de l'évêque d'Arabissos, ce qui n'apparaît pas clairement du texte de Jean Moschus.

(2) Paul Diacre, II, 15.

(3) A. Pernice, art. *Maurizio* de l'*Enciclopedia Italiana*. Cf. aussi l'article sur Maurice des différentes Encyclopédies : *Realencyclop. Pauly-Wissova* ; *The Encycl. Britann.* ; *Enc. Tchesck. Slov.* ; *Enciclopedia universal illustrada europeo-americana*, p. 1216-1217.

A une nuance près, nous pouvons adopter ce jugement : la famille de Maurice ne prétendait pas être issue de race sénatoriale, mais simplement de race romaine.

Bref, Maurice, originaire de Cappadoce, qui faisait partie de l'Arménie seconde, transformée en Arménie troisième par Justinien en 536, et qui garde encore de nos jours le nom de « Petite Arménie », a pu passer pour Arménien aussi bien que les moines de Palestine, Euthyme, Théodose, Sophrone, Jean Hésychaste, Sabas, Théognius et tant d'autres Arméniens et Cappadociens qui vinrent peupler les monastères de la ville sainte et de son désert (1).

Ainsi, Maurice naquit d'une famille non arménienne, grecque de langue, romaine peut-être d'origine, dans une ville de Cappadoce comprise dans l'Arménie au sens large du mot.

L'opinion de Stein nous paraît donc plus solide que jamais : « c'était un Grec d'Arabissus, en Cappadoce. La situation de cette ville dans la province Armenia III donna peut-être occasion à la version tardive qui en fait un Arménien. » (2)

Le fait que Maurice s'occupa beaucoup plus de l'Italie que ses prédécesseurs immédiats, son projet même de rétablir l'empire romain en faveur de son fils Tibère, pourraient être considérés comme des signes d'une tournure d'esprit occidentale.

Mais, latin ou non d'origine, l'Orient l'avait fortement marqué. Au milieu des robustes populations cappadociennes, où les Arméniens étaient nombreux, il apprit à ne pas sous-estimer cette race de soldats, d'où son désir de les utiliser au mieux des intérêts de l'empire. Après sa mort qui, dans certaines liturgies orientales, auréolera sa mémoire du prestige du martyre, les Arméniens persécutés en appelleront au temps de Maurice où l'on vivait si tranquille, et savoureront, jusqu'à s'en griser la mémoire, les parfums d'Osakan.

Paul Goubert, S. J.

(1) F.-M. Abel, *Epigraphie palestinienne*, dans *Revue Biblique*, (1925), p. 575.
(2) E. Stein, *Studien*, p. 70.

L'Aventure de GONDOVALD

et les Monnaies franques de l'Empereur Maurice[1]

BIBLIOGRAPHIE

1° Ouvrages et articles.

A. — Monnaies.

A. de Barthélemy, *Nouveau manuel de numismatique ancienne* (1890).

De Belfort, *Description générale des Monnaies Mérovingiennes*, Paris (1892-1895).

Blanchet et Dieudonné, *Manuel de numismatique française* (1912).

Maximin Deloche, *Renseignements archéologiques sur la transformation du C guttural du latin en une siflante.* Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Tome xxx (1882), p. 359-378. *Monnayage en Gaule au nom de l'Empereur Maurice Tibère. Ses rapports avec l'expédition du prétendant Gondovald* (en 583-585). Mémoires de l'Ac. des Inscriptions, Tome xxx (1882), p. 379-396).

Engel et Serrure, *Répertoire de la numismatique française.* Paris (1887), Tomes i et ii.

Keary, *Coinages of West. Europ.*, (p. 71 et s.).

Laugier, *Revue belge* (1876), p. 191-208, pl. 18 ; et Bruxelles, Imp. Gobaerts, 1876, tiré à cent exemplaires.

Charles Lenormant, *Revue numismatique*, 1re série, Tome xix, p. 466.

F. Lenormant, *Monnaies et médailles*, p. 210 et suiv.

Longpérier, *Revue française*, 1858 (p. 432-433).

M. Prou, *Introduction au catalogue des monnaies mérovingiennes de la bibliothèque nationale* (p. xxvii et suiv. ; p. 300).

Rabut, *Mémoires et documents publiés par la Société savoisienne d'Histoire et d'Archéologie*, Tome ii (1858), p. 1, 22.

(1) Extrait d'une communication, qui devait être faite au Congrès Byzantin d'Alger en 1939.

Revue belge, *Quelques monnaies et médailles inédites de la collection de M. de Jonghe* (1866), p. 137-153).

Charles Robert, *Sur la prétendue restauration du pouvoir de Maurice Tibère dans la Provence et sur les monnaies qui en seraient la preuve.* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Tome xxx, 1882).

Sur cet article décisif, voir les comptes rendus de la *Revue belge* (1884, p. 201-210) et de la *Zeitschrift für Numismatik* (1884, p. 351-352).

Charles Robert, *Numismatique de la Province du Languedoc*, 2e partie. Toulouse, 1879 (Il confond malheureusement Gondovald avec le Duc austrasien Gondulf. Cf. Grég. de Tours, H. F., vi, 11 ; Omont-Poupardin, p. 219).

Charles Robert, *Lettre à Anatole de Barthélemy.* Revue française (1884, p. 115-116).

J. de Salis, *On some looped coins found with anglo-saxon ornaments in Kent. — Numism. chronicle* (1861), p. 58-59, pl. i-iii.

Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines.* Paris, 1862.

De Saulcy, *Essai de classification des suites monétaires byzantines* (1836).

Société des Antiquaires de France. (Bulletin de la séance du 8 janvier 1863, p. 106-107).

Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum.* (Vol. i, Londres 1908), p. xxi et 161.

B. — Gondovald

L. Blancard, *La question Gondovald* (Mémoires de l'Ac. de Marseille, 1885).

Bonamy, *Histoire de Gondovald, prétendu fils de Clotaire Ier* (Mémoires de l'Ac. des Inscriptions, 1753, t. xx).

Chanoine Contrasty, *Histoire des évêques de Comminges.* Toulouse, 1938.

Desazars de Montgaillard, *La conspiration de Gondovald* (Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France, 1886, t. xiv.

E. Duprat, *Mémoires de l'Ac. de Vaucluse*, 2e série, t. 8. Avignon, Seguin (1908) p. 47 et suiv.

Fauriel, *Histoire de la Gaule Méridionale*, ii, 1836, p. 222-307.

A. Gasquet, *L'Empire Byzantin et la Monarchie Franque* (1888), p. 183-197.

Et. Gavelle, *Le siège de Convènes* (Saint-Bertrand de Comminges) en 585 (Revue de Comminges, 3e trimestre 1925).

Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, ii, ch. 3, p. 56.

Hodgkin, *Italy and her Invaders*, v, vi, 2e édition, Oxford (1916).

Pierre Lavedan, Raymond Lizop, Bertrand Sapène, *Les fouilles de Saint-Bertrand de Comminges : Lugdunum Convenarum*, 1920-1929, avec sept figures dans le texte et vingt planches hors texte. Toulouse, Privat (1929) Extrait des *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, t. XVII.

Lévesque de la Ravallière et Fréret, *Quelques éclaircissements sur quelques points de l'histoire de Gondovald*, Mémoires de l'Ac. des inscriptions (1754), t. XXI).

Raymond Lizop, *Histoire de deux cités gallo-romaines : les Convenae et les Conserani*. Paris, Didier. Toulouse, Privat. Thèse de lettres, (1932).

R. Lizop, *La fin de Gondovald, et la destruction de Lugdunum Convenarum, en* 585 (« Annales du Midi », 37e et 38e années, 1925).

Lœbell, *Gregor von Tours und seine Zeit*, 2e éd. (1869), Leipzig.

Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*. Paris, 1878.

Georges Reverdy, *Les relations de Childebert II et de Byzance*. Revue historique, 114 (1913).

Ernest Stein, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus*. Stuttgart (1919).

Augustin Thierry, *Récits des temps Mérovingiens*, xe édition, Paris, 1865.

Dom Devic et Vayssète, *Histoire générale du Languedoc* (nouvelle édition). Toulouse 1872-1901.

2° Sources :

A) Grégoire de Tours, H. F., l. VI, 24-26 ; Omont-Poupardin, p. 226-228. VII, 32-38 ; Omont-Poupardin, p. 281-291, etc., fut renseigné sur la conspiration de Gondovald par de nombreux témoins : Garachaire, comte de Bordeaux, le duc Bladaste, réfugiés à Saint-Martin de Tours, etc. (Grég. de Tours, H. F., VIII 6 ; Omont-Poupardin, p. 305).

Il vit à Orléans, pendant l'été de 585, l'évêque de Bordeaux, Bertchramnus et l'évêque de Saintes, Palladius, tous deux compromis dans l'aventure. (Grég. de Tours, H. F. VIII, 2, Omont-Poupardin, p. 301).

Il alla ensuite à Coblentz, auprès de Childebert II, qui compléta son information et lui demanda d'intervenir auprès de Gontran en faveur d'un autre conjuré, l'évêque de Marseille Théodore. (Grég. de Tours. H. F., VIII, 12 ; Omont-Poupardin, p. 308).

B) Frédégaire expose très rapidement, et avec certaines confusions, l'aventure de Gondovald (III-89-92. M. G. H., ed. Krusch, page 117-118). Il fournit pourtant certains renseignements omis par Grégoire de Tours. Pour Syagrius, il est notre unique source. (IV, 5, M. G. H., page 125).

C) Paul Diacre mentionne, comme Frédégaire, les 50.000 sous d'or envoyés à Childebert II par Maurice (*H. L.*, III, 17, M. G. H., Scr. Rer. Lang., ed. Waitz, page 101). Il se tait absolument sur Gondovald et Syagrius.

D) Jean de Biclar signale simplement que Maurice acheta le concours des Francs contre les Lombards (*Chronica* M. G. H. A. A. *Chronica Minora*, Ed. Mommsen, Berlin (1893). Anno II Mauricii, page 216).

E) Théophylacte Simocatta raconte une ambassade envoyée par les Francs à Maurice en 592. Le nom qu'il prête à l'un des deux ambassadeurs, Bosos, est sans doute un rappel de Gontran-Boson. (VI, 3, 6, ed. de Boor, p. 225).

F) Aimoin et les *Chroniques de St-Denis* (Dom Bouquet, tome III) s'inspirent de Grégoire de Tours et de sources aujourd'hui perdues. Ces ouvrages sont seuls à mentionner l'envoi de Gondovald à Justin II et le pèlerinage de Gontran-Boson en Terre Sainte.

Depuis deux siècles, les numismates ont été intrigués par le grand nombre des pièces d'or trouvées dans le Sud de la Gaule, au nom de l'empereur Maurice. Plusieurs d'entre elles ont été frappées à Marseille, Arles, Viviers, Valence, Vienne (1). Ce fait a défrayé plusieurs séances de l'Académie des inscriptions (2), et provoqué bien des controverses.

Contre trois monnaies de Phocas, une d'Héraclius et de Justin II, J.-B. Bury (3) n'en mentionne aucune de Tibère, mais plus de trente de Maurice.

A. Gasquet (4) ne connaissait en Gaule aucune monnaie de Tibère, et une seule de Justin, et il expliquait « la rareté des monnaies byzantines » par la brièveté du règne de ces deux empereurs.

L'argument ne porte pas, car la période 582-602 n'est pas beaucoup plus longue que la période 565-582. Le même auteur signale un tiers

(1) Trois tiers de sou d'or frappés au nom de Maurice portent des noms de monétaires : Gaudolenus de Valence et Laurentius de Vienne.
(*Revue Numismatique*, première série, tome XIX, page 319 et planche XIII, numéros 12 et 13. Blanchet, Manuel, p. 191, 328, 330.)

(2) Notamment en 1763, 1754, 1882.

(3) J.-B. Bury, *History of the later Roman empire*, Londres, 1889, II, p. 62.

(4) A. Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, Paris (1888), p. 189-190. Une bonne « explication des monnaies, » de Justin II, Maurice Phocas, Héraclius, se trouve aux pages 634-637 des *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, tome XXX, 2e série, Paris (1883).

de sou d'or d'Héraclius et trois de Phocas. La proportion devrait être inverse. Actuellement, on connaît un sou d'or de Tibère Constantin, frappé à Avignon (1), mais des tiers de sou et des sous assez nombreux de Justin II.

Le monnayage au nom de Maurice est donc, par comparaison, très abondant (2).

D'où provient cette abondance des monnaies au nom de Maurice ? D'un commerce plus intense alors entre le Sud de la Gaule et les possessions byzantines ?

De fait, à cette époque, Grégoire de Tours nous signale un Syrien Eusèbe, évêque de Paris (3), un Juif Priscus aux ordres de Chilpéric (4), un Syrien possédant à Bordeaux de précieuses reliques (5), un évêque d'Orient, nommé Simon, apportant à Tours des nouvelles de Siméon le Stylite et du tremblement de terre d'Antioche (6).

Les vins de Gaza étaient fort appréciés des Francs (7), ainsi que l'huile d'Orient (8), les racines d'Egypte (9), les bourses de Phénicie (10).

Le commerce maritime de la Méditerranée était concentré aux mains des négociants syriens, et il y avait peu d'Occidentaux en Orient (11). Pourtant, Grégoire de Tours mentionne un de ses prédécesseurs, Licinius, comme ayant fait le voyage de Terre Sainte et prétend avoir vu des personnes qui se sont baignées dans le Jourdain (12).

Cependant si le commerce entre Byzance et la Gaule a notablement diminué, au milieu du VII[e] siècle, il a dû rester sensiblement le même

(1) PROU, Cat. B. N., p. XXIII, BLANCHET et DIEUDONNÉ, p. 191-192.
(2) LAUGIER, *Etudes sur les monnaies françaises à Arles* (1878), pl. V.
M. DELOCHE, *Revue Numismatique* (1887), p. 131-166.
(3) GRÉGOIRE DE TOURS, H. F., X, 26 ; Omont-Poupardin, p. 451.
(4) H. F., XI, 17 ; Omont-Poupardin, p. 222.
(5) H. F., VII, 31 ; Omont-Poupardin, p. 279.
(6) H. F., X, 241 ; Omont-Poupardin, p. 447-449.
(7) H. F., VII, 29 ; Omont-Poupardin, p. 277.
(8) H. F., V, 5 ; Omont-Poupardin, p. 158 ; IV, 43 ; Omont-Poupardin, p. 140.
(9) H. F., VI, 6 ; Omont-Poupardin, p. 213.
(10) *Grég. de Tours, De gloria confessorum*, 1, 110.
(11) HEYD, 1 ; *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, trad. Furcy-Reynaud, Leipzig (1885), p. 28.
(12) GRÉG. DE TOURS, H. F., VI, 5 ; Omont-Poupardin, p. 212 ; H. F., X, 31, Omont-Poupardin, p. 461 ; II, 38, Omont-Poupardin, p. 72.
Cf. *Congrès Français de la Syrie*, II, Paris. Champion (1919). EUGÈNE DUPRAT, *Les relations de la Provence et du Levant du V[e] siècle aux Croisades*, p. 78.

à partir des victoires de Justinien en Méditerranée, jusqu'à la conquête arabe. Dans la période 565-582, ou 602-630, on a dû sensiblement trafiquer autant que de 582 à 602. Ce n'est donc pas dans des raisons strictement commerciales, mais dans les circonstances politiques qu'il faudrait chercher l'explication de l'abondance insolite des monnaies de Maurice.

Or, les sources mentionnent, à cette époque, deux envois d'or exceptionnels de Byzance à la Gaule : 1° l'un porté par des ambassadeurs à la Cour de Metz ;

2° le trésor de Gondovald.

Déjà, en 1753, l'académicien Lévesque de la Ravalière (1) opinait que les monnaies d'Arles et de Vienne « firent partie de la somme donnée par Maurice à Childebert ». Celui-ci aurait exigé qu'elles fussent fabriquées dans le royaume.

Cette explication pourrait valoir, mais non pas d'une façon exclusive. Elle présente certaines difficultés. Comment les villes d'Arles et de Vienne, soumises à Gontran, auraient-elles frappé les monnaies destinées à Childebert II ? il est vrai qu'après la mort de Gontran toute la vallée du Rhône appartient à l'Austrasie.

Du reste, de 583 à 592 l'oncle et le neveu vécurent en paix, sauf le court intervalle qui sépare la mort de Chilpéric de celle de Gondovald, 584-585.

A quel chiffre exact se montent les largesses du basileus à son allié ?

F. Doelger (2) mentionne 5.000 pièces d'or ; Dandolo (3), 4.000 ; mais les sources (4) parlent de 50.000 sous d'or.

Quand faut-il situer cet impérial cadeau ? Grégoire de Tours parle en 585 de l'année précédente. Mais l'expression « anno superiore » qu'il emploie peut s'entendre d'une année antérieure. Les mots

(1) *Mém. Acad.*, XX, page 208 ; XXI, page 91.
(2) DOELGER, *Regest.* 10, n° 77.
(3) DANDOLO, VI, II, XII, 105 Muratori.
(4) GRÉG. DE TOURS, H. F., VI, 42, MGH ed. Arndt, I, p. 282 ; PAUL DIACRE, H. L., III, 17, MGH SSR., ed. Waitz, p. 101.
Cf. HENRI PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, p. 41.

« ante hos annon » veulent dire simplement avant 584. (1)

C'est donc entre 582 et 584 que Maurice envoya à Childebert 50.000 sous d'or pour le décider à intervenir contre les Lombards (2).

A peu près à la même époque s'ourdissait ce que l'on a pu appeler « la grande intrigue du siècle, une intrigue qui remua la Gaule entière et dans laquelle l'esprit de rivalité des Francs-Austrasiens contre leurs frères de l'Ouest fit alliance avec la haine nationale des Gaulois méridionaux, pour la destruction des deux royaumes dont Soissons et Chalon-sur-Saône étaient les capitales ». (3)

Sans vouloir exposer en détail cette mystérieuse entreprise qui impressionna si vivement les contemporains, nous nous proposons d'en étudier les conséquences monétaires. Elles nous permettront de signaler, au passage, la part que prit Byzance dans cette dramatique aventure.

Gondovald

Il est malaisé de démêler l'écheveau de cette conjuration. Situons d'abord les acteurs de ce drame et indiquons-en les principaux épisodes.

---

(1) Childebertus vero rex impellentibus missis imperialibus qui aurum, quod *anno superiore* datum fuerat requirebat exercitum Italia diregi. Grég. de Tours, H. F., viii, 18 Omont-Poupardin p. 315 ; Gundlach *Neues archiv*, (1887), page 373, note 2, remplace cet ablatif par un datif : « *anno superiori* » qu'il traduit : « pour l'entreprise de l'année passée », car il est difficile d'accepter que l'empereur, en 584, ait transmis, après envoi des 50.000 sous, une autre somme aux Grands d'Austrasie. Auquel cas, il n'aurait pas seulement demandé de lui rendre cette somme mais naturellement, il aurait réclamé aussi les 50.000 sous qu'il avait déboursés « ante hos annos ». Après la première, et peut-être très courte campagne de 587 contre les Lombards, Grégoire de Tours (HF, vi, 42 ; Omont-Poupardin, p. 244) nous indique l'intention de Childebert d'attaquer le royaume wisigoth : « Rex in Galliis est regressus atque exercitu commovere praecepit, quem in Hispania dirigi jussit, sed quievit. Ab imperatore autem Mauricio *ante hos annos* quinquagena milia solidorum acciperat, ut langobardos de Italia extraheret. Audito autem imperator, quod cum his in pace conjunctus est, pecuniam repetibat, sed hic fidus a solaciis nec responsum quidem pro hac re voluit reddere. » (Grég. de Tours, H. F., vi, 42 ; Omont-Poup., p. 244).

(2) Bury, *A History of the later Roman empire from Arcadius to Irene*, Londres (1889), tome 4, p. 163.

Jean de Biclar date cette ambassade de 584 (Anno ii Mauricii) « Mauricius Imperator contra Longobardos Francos per conductelam movet, quae res utrique genti non parva intulit damna ».

Jean de Biclar, M. G. H., AA, tome xi, p. 1, *Chron. minora*, ed. Mommsen, p. 216-217.

(3) Augustin Thierry, *Récits des temps Mérovingiens*, x^e^ éd., Paris (1865-, ii, p. 57).

Le bâtard mérovingien Gondovald (ou Gondoald) appelé par les Francs Ballomer, ce qui voudrait dire « faux roi », apparaît comme un fils de Clotaire Ier et d'une concubine (1).

Son père ne veut pas le reconnaître, l'enfant est tondu. Sa mère le conduit à son oncle Charibert qui l'adopte.

Emprisonné dans les prisons de Cologne par son frère Sigebert, il s'échappe et s'enfuit en Italie (2) ; et c'est ici que pour la première fois la diplomatie byzantine entre en scène.

Dans ce pauvre hère, qui occupe ses loisirs et gagne sa vie à peindre les murs des cloîtres et des églises, Byzance voit sans doute un fils de roi, qui peut plus tard servir sa politique. (3)

Le patrice Narsès (4) accueille ce bâtard avec sympathie. Gondovald se marie et a deux enfants. (5)

Quand et pourquoi quitte-t-il la péninsule ? Peut-être au début des invasions lombardes, comme tant de nobles romains (6), effrayés par

(1) La Grande Encyclopédie date de 550 la naissance de Gondovald. Il a dû naître quelques années auparavant, car en 589 un de ses fils aurait été en âge d'épouser Brunehaut. Cf. Grég. de Tours, H. F., ix, 32 ; Omont-Poupardin, p. 383.

Lavedan, Lizop, Sapène voient à tort dans Gondovald un fils naturel de Chilpéric et un frère aîné de Clotaire II : « En 584, à la mort de Chilpéric Ier, roi de Neustrie, son héritage revint à son fils Clotaire II, qu'il avait eu de Frédégonde et qui était âgé d'un an. Gondovald, *demi-frère de l'enfant, fils de Chilpéric et d'une concubine*, voulut profiter de l'occasion pour se tailler un royaume ». (*Les fouilles de Saint-Bertrand de Comminges*, p. 13).

(2) Grég. de Tours, H. F., vi, 24 ; Omont-Poupardin, p. 226. *Chroniques de St-Denis*, iii, ch. xxi, dom Bouquet, tome iii, p. 240.

(3) Grég. de Tours, H. F., vii, 36 ; Omont-Poup., p. 286.

« Post multa tempora » ; Grég. de Tours, vi, 24 ; Omont-Poup. p, 226.

(4) Le cardinal Baronius (*Corpus hist. byz.*, v, chapitre ii), prétend que ce Narsès « est le même Narsès que l'empereur Phocas fit brûler en 604 pour avoir soutenu Chosroès qui se posait en vengeur de Maurice ». Il ne s'agit pas de ce Narsès, lieutenant de Comitiolus, sur la frontière perse et son successeur, mais du patrice Narsès qui gouverna l'Italie et servait déjà dans les troupes de Justinien en 530 (Procope, *Bel. Pers.*, i, 15, 31. Cf. Stein, *Studien*, p. 163 et 85, note 15).

(5) D'après Hodgkin (*loc. cit.*, 225), Gondovald aurait demandé au général burgonde Leudegiselus (Leudegisèle) qu'il lui soit permis de retourner à Constantinople, où il a laissé sa femme et ses enfants « Where had left his wife and children ». Est-ce bien exact ? Sa femme mourut lors de son séjour en Italie, ses deux fils le suivirent dans les Pyrénées, et passèrent en Espagne (Grég. de Tours., vii, chap. 36, Arndt, p. 316, Omont-Poupardin, 286).

(6) Cf. les correspondantes de saint Grégoire Rusticiana et Dominica. Jaffé 1180, 1316... *Greg.* i, Reg. ii, 27 ; iv 44, etc.

les cruautés des troupes d'Alboin. Part-il pour l'Orient de lui-même ou bien Narsès veut-il mettre en sécurité ce précieux otage ? (1)

Nous le retrouvons à Constantinople admirablement traité par les empereurs qui se succèdèrent : Justin II, Tibère II et probablement Maurice.

Gondovald est en Orient depuis de longues années, choyé par la cour byzantine. Il vit en compagnie de ses deux fils. Comme tout émigré la nostalgie, dans son exil doré, le prend parfois de son pays lointain.

Or voici qu'un seigneur franc, qui lui semble pieux et loyal, lui fait de la situation de la Gaule le plus sombre tableau, et l'invite à venir au plus tôt réclamer l'héritage de son père Clotaire Ier. Gontran Boson (c'est le nom de ce personnage intrigant) est sans doute le délégué officieux du parti des leudes austrasiens groupés autour d'Egidius, hostile à Brunehaut et favorable à un rapprochement avec Chilpéric (2).

On a prétendu que ce « noble austrasien » vint chercher « Gondovald pour l'opposer à Gontran et à Chilpéric unis depuis 581 » (3). En réalité, c'est Chilpéric et Childebert qui sont unis depuis cette date. Le but de l'évêque de Reims n'est pas de chasser Chilpéric, mais Gontran (4).

Comme Stein (5) l'a remarqué avec raison, l'entente Egidius-Chilpéric contre Gontran suit immédiatement le retour des ambassadeurs

---

(1) D'après Stein (*Studien*, page 15 et 34), Gondovald a pu être accueilli par Narsès vers 561-562 ; d'après Bonamy, *Mémoires*, xx, p. 190) vers 564 ; d'après la *Grande Encyclopédie*, en 567. Dans ce cas il ne serait pas né en 550, comme le prétend le même article.

Le séjour de Gondovald en Italie doit se placer entre 561, mort de Clotaire, et 568, rappel de Narsès (*Liber pont.*, Vita Joh. III, chap. III ; Paul Diacre, II, 5 ; Marius d'Avenches, an 568 ; Agnellus, chapitre 90).

Fut-il envoyé à Contsantinople en même temps que Widin ? Il ne semble pas, car il séjourna en Italie assez longtemps pour s'y marier et avoir deux enfants (Cf. *Chroniques de Saint Denis*, liv. 3 ; dom Bouquet, III, p. 240) : « De celle prison Couloigne eschappa à Narsete, s'enfui, qui lors gardoit Italie de par Empereour de Constantinople (d'iluec *ala a l'Empereour Justin*) de qui il fu moult familiers. »

(2) Grég. de Tours, H. F., v, 18 ; Omont-Poupardin, p. 177.

(3) Georges Reverdy, *Les relations de Childebert II et de Byzance*, Revue Historique 114 (1913), tome III, p. 65, note 7.

(4) «Ut ablato Gunthramni regis regno hii se conjungere debiant in pace ». Grég. de Tours, H. F., VI, 3 ; Omont-Poup., p. 209.

(5) Stein, *Studien*, p. 115, 6.

neustriens qui sont allés trouver Tibère. Faut-il insinuer que les richesses apportées par ceux-ci alléchèrent la cupidité des ducs austrasiens et les décidèrent à envoyer Gontran Boson à Constantinople ? Il semble que celui-ci quitta l'Austrasie bien avant.

Grégoire de Tours, qui a fourni des détails nombreux et précis sur l'activité assez trouble du duc de 572 à 578, se tait absolument sur son rôle de 578 à 583. Si Gontran Boson avait alors été en Gaule, il aurait probablement attiré l'attention de l'évêque de Tours qui le connaissait bien.

Aussi n'est-il pas téméraire de supposer qu'il a employé ces années creuses 579-583 à pérégriner en quête de purification spirituelle ou de profit matériel. Dans une âme à la fois aussi fruste et complexe, âme de barbare avec un vernis de superstition, les deux motifs peuvent cohabiter. Grégoire de Tours nous rapporte un vœu fait par Gontran à saint Martin lorsqu'il faillit se noyer dans la Loire par suite de la rupture d'un pont de bateau. (1)

Dans son duel avec le duc Dragolenus (2), Gontran a pu promettre, s'il en échappait, le pèlerinage de Jérusalem. Ce pèlerinage est affirmé par Aimoin et les Chroniques de Saint Denis (3). Du reste, peu auparavant, son beau-père Severus, ses deux beaux-frères Burgolenus et Dolo ont été dépouillés de leurs biens. Gontran a sans doute besoin de se faire oublier ; le moment est bien choisi pour se rendre en Orient. (4).

Gontran Boson a pu se trouver à Constantinople dès 579, peut-être en même temps que les envoyés de Chilpéric. Le roi Gontran, lorsqu'il reproche au duc austrasien d'avoir invité et amené en Gaule Gondovald, ajoute : « C'est pour cela qu'il y a plusieurs années tu es allé à Constantinople. » (5)

Si cette attestation se place en 583, le voyage à Byzance du pèlerin austrasien se situerait sous le règne de Tibère, au plus tard en 581.

---

(1) *De virtutibus sancti Martini*, livre II, ed. Arndt et Krusch p. 615 ; l'accident eut lieu en face d'Amboise. Cf. LONGNON, *loc. cit.*, p. 262.

(2) GRÉG. DE TOURS, V, 25 ; Omont-Poupardin, p. 182.

(3) DOM BOUQUET, III, p. 240.

(4) GRÉG. DE TOURS, V, 24-25 ; Omont-Poupardin, p. 181-182.

(5) GRÉG. DE TOURS, VI, 26, p. 228 ; Omont-Poupardin, p. 228.

Gondovald quitta Constantinople à la fin de l'année 582 sans doute. Au printemps 583 il débarquait à Marseille (1).

Dans un style qui se ressent de l'époque romantique, Louis Méry décrit « la fastueuse réception » que lui fit la population provençale.

« Ce fantôme de roi évoqué de Byzance devait troubler la joie sombre de Chilpéric, les fêtes de la cour de Gontran ».

Collaborant au «plan gigantesque» de la conjuration, l'évêque Théodore, exécutant les instructions de la « cour d'Austrasie » (2), servait la Cour de Constantinople, et cherchait à renouer les liens brisés qui unirent longtemps au vieux trône des Césars l'antique Gaule » (3).

Le fabuleux trésor de Gondovald devait permettre d'acheter des sympathies et des consciences.

Le Trésor de Gondovald.

Le prétendant qui, avant son accueil par Narsès, devait gagner sa vie en peignant les murs des églises et des couvents, fut enrichi, peut-être, par le mariage qu'il fit en Italie, mais certainement par les largesses impériales (4).

Il faut loyalement reconnaître l'origine byzantine du trésor du prétendant. « Quand Gondovald vint de Constantinople à Marseille, il dut affréter un ou plusieurs navires, faire les dépenses considérables d'une

(1) Gondovald a-t-il une absence de mémoire ou commet-il un mensonge ? Dans le récit que, peu avant sa mort, il fait de son entretien avec Gontran Boson à Constantinople, il déclare : « Les fils du roi Chilpéric étaient morts avec lui, ne laissant qu'un seul petit enfant. » Grég. de Tours, vii, 36 ; Omont-Poup., p. 287. Erreur manifeste : lorsque Chilpéric fut assassiné en 584, Gondovald était depuis plus d'un an en Gaule. aussi Gabriel Monod, *Etudes Critiques sur les sources de l'Histoire mérovingienne* (Paris 1872), p. 34, n'est pas tendre pour Gondovald qui, « dans un discours plein d'impostures, dit avoir appris à Constantinople la ruine de la maison de Chilpéric ».

Grégoire de Tours, vi, 30 ; Omont-Poup, p. 231-232, place la mort de Tibère et l'avénement de Maurice après la narration du débarquement de Gondovald à Marseille. Mais c'est pour les nécessités du récit ; du reste, apprendre en Gaule avec 5 ou 6 mois de retard un changement de règne à Byzance n'est pas un fait inouï.

(2) Grég. de Tours, H. F., vi, 24 ; Omont-Poup., p. 227 ; viii, 12,13, Omont-Poup., p. 308-310.

(3) Louis Méry, *Histoire de Provence* (1830).

(4) Grég. de Tours, H. F., vii, 36 ; Omont-Poupardin, p. 286.

expédition lointaine, salarier les gens de sa suite, s'assurer à prix d'argent le concours d'hommes de tout rang.

« Or les ressources nécessaires pour couvrir ces frais et pour subvenir à ces largesses, ces trésors immenses, d'où lui venaient-ils ? Ce n'est point du patrimoine royal, car Gondovald fut toujours désavoué par Clotaire et vécut longtemps ou séquestré ou fugitif. Ce n'est point de son industrie de peintre...

« Quelle était donc la source des richesses de Gondovald et des sommes considérables qu'il dut consacrer à la préparation et à l'accomplissement de son entreprise ? Nous n'en voyons pas d'autre que les abondants subsides qu'il dut recevoir de la cour de Byzance. Et ces subsides, peut-on croire que l'empereur les fournit sans en espérer un profit pour sa politique ? » (Deloche). *Mém. Acad.* (1882), tome xxx, 2e partie, p. 389).

Malheureusement, ces richesses tenteront la cupidité de Gontran-Boson et d'un duc burgonde (1). Le trésor de Gondovald fut pris, en partie par les deux complices, qui le mirent en sécurité en Auvergne (2).

Ce que Gondovald avait pu leur arracher fut porté par lui dans une île de la Méditerranée.

Peu avant sa mort, dans son dernier entretien avec Mummolus, l'évêque Sagittaire et Waddo, Gondovald rappelle que Boson l'a dépouillé d'une partie de ses richesses. Le reste est gardé en Avignon (3).

---

(1) Grég. de Tours, R. F., vi, 24 ; Omont-Poupardin, p. 227.

Guntchramnus vero dux cum duce Guntchramni regis res Gundovaldi divisit et secum Arverno detulit inmensum, ut ferunt, argenti pondus et auri vel reliquarum rerum.

Grég. de Tours, vi, 25 ; Omont-Poupardin p. 228. Guntchramnus quoque dux Arvernum cum supradictis thesauris reversus, ad Childebertum regem abiit.

(2) *Chronique de Saint Denis*, l. iii, ch. xxi, dom Bouquet, p. 240. Le duc Gontrans et un autre duc le Roy Gontrans prisrent le trésor Gondovalz et le départirent : d'or et d'argent, *grant masse* en firent porter *en la cité de Clermont en Auvergne*.

Ce trésor avait mis Gondovalz en une ille de mer jusques à tant que il veist à *quoi sa besoigne torneroit*.

(3) Grég. de Tours, vii, 38.

Dupiat (*Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, 2e série, tome viii, Avignon (1908). La ville d'Avignon appartenait à l'Austrasie (Marius d'Avenches. *Chronique*, an 581-582, M. G., p. 239) ; Villeneuve-les-Avignon également. (Cf. l'inscription de Cæseria, C. I. L. xii, n° 1045).

Grég. de Tours, vii, 36 ; Omont-Poupardin, page 287.

« — Thesaurus meus, in quibus immensum pondus argenti continetur et auri ac diversarum specierum, aliquid in Avennica urbe detenetur) aliquid Guntchramnus Boso diripuit. » Grég. de Tours, vii, 38. Omont-Poupardin, p. 289.

A propos de Gontran-Boson, signalons plusieurs inexactitudes de Bury (1). Cet historien admet avec raison qu'il est allé à Constantinople, mais il voit à tort en lui « un général de Gontran, roi de Bourgogne », alors que Gontran est un leude d'Austrasie, et non de Neustrie comme le voudraient Aimoin et les chroniques de Saint-Denis. (2)

Pour lui, ce n'est pas Gontran Boson, mais le roi Gontran qui aurait arrêté l'évêque Théodore de Marseille. Boson, après avoir trahi « l'homme qu'il avait invité en Gaule, et l'avoir dépouillé de ses trésors, retourna à sa loyauté envers Gontran et leva une armée contre Mummolus. »

Il va assiéger le patrice dans Avignon pour le compte du roi Gontran. Mais son souverain légitime est toujours Childebert.

Remarquons que des raisons politiques peuvent aussi expliquer la trahison du duc austrasien et le vol qui l'a suivie.

Comme nous l'avons déjà noté, Gontran Boson était sans doute l'émissaire du parti des grands leudes inspiré par Egidius et favorable au rapprochement avec la Neustrie. Cette alliance avait été probablement conseillée par l'ambassade byzantine qui débarqua à Agde en 581 et apporta de riches cadeaux de Tibère au roi Chilpéric (3). Quand Gondovald écoute à Constantinople les offres alléchantes de Gontran Boson, la guerre bat son plein entre Chilpéric et Childebert II d'une part, et Gontran, d'autre part.

L'entreprise de Gondovald est d'abord dirigée contre Gontran.

Or, peu après le débarquement à Marseille du prétendant (printemps 893) un changement se produit dans la politique austrasienne. Sous l'impulsion de Brunehaut, l'évêque de Reims est chassé par le menu peuple. La paix est conclue avec Gontran, qui sous la menace de Gondovald rend la moitié de Marseille, qu'il avait usurpée. Gondovald, carte du jeu austrasien, n'est donc plus pour le moment utilisable contre Gontran. Aussi va-t-il, dans une île de la Méditerranée, attendre la suite des événements. Le duc Gontran Boson, surpris par ce retournement des alliances, passe avec le plus de profit possible au service de Gontran.

(1) J.-B. Bury, *A History of the later roman Empire from Arcadius to Irene*, vol. II, Londres 1889, p 161-163.

(2) Dom Bouquet, tome III, p. 239.

(3) Selon l'intéressante remarque de E. Stein, *Studien*, p. 115.

L'assassinat de Chilpéric, en septembre 584 (1), amène le rapprochement de son héritier Clotaire II et du roi Gontran inquiets de l'accroissement de force de l'Austrasie. C'est alors que Brunehaut, avec Mummolus, patrice burgonde de Provence, passé à son service, songe à utiliser Gondovald : d'Avignon celui-ci va entreprendre la reconquête de l'Aquitaine où, justement, Didier, duc de Toulouse, Bladaste et Waddo qui viennent de piller le trésor de Ringonthe, fille de Chilpéric, promettent au bâtard de Clotaire Ier de brillants succès. Ce serait alors, dans sa marche vers Brive, où il fut élevé sur le pavois (2), que Gondovald aurait fait frapper, au nom de l'empereur Maurice, une partie de son trésor. C'est, du moins, l'opinion de Maximin Deloche (3) et de plusieurs excellents numismates.

A quel nom fera-t-il frapper les lingots d'or, qu'il a pu sauver de la rapacité de Gontran Boson ? Au nom de l'empereur régnant, en se servant des modèles établis. Du reste, lorsqu'il séjourne à Marseille ou à Avignon, où il laissera ce qui lui reste de sa fortune, il n'a pas été couronné roi.

M. Deloche donne, sur la frappe de ces monnaies, les explications suivantes : « On sait le respect ou, plus exactement, le culte superstitieux que la législation et un long usage avaient inculqué aux populations romaines pour les *monnaies* revêtues de l'effigie impériale ; le prestige en avait survécu aux invasions et à l'établissement des dynasties barbares. Après le débarquement de Gondovald, au fur et à mesure de l'occupation des cités de la vallée du Rhône, sous la double influence d'une réaction populaire, en faveur du principe de la souveraineté impériale, et d'un prétendant protégé de l'empereur régnant à Constantinople, on dut frapper au nom de ce souverain, c'est-à-dire de Maurice, les belles pièces marquées du vocable ou des initiales du vocable de chacune de ces cités. Ainsi se justifie cette reprise du monnayage impérial en Gaule. » (4)

Bonamy, M. de Saulcy, Eugène Cartier, Charles Lenormant, ont développé les mêmes conclusions.

(1) Grég. de Tours, VI, 46 ; Omont-Poupardin, p. 248.
(2) Grég. de Tours, H. F. VII, 10 ; Omont-Poupardin, p. 260.
(3) *Mém. Acad.*, 1882, tome XXX, p. 391.
(4) *Mém. Ac.* (1882), tome XXX, 2e p., p. 392.

Après le désastre de Comminges, les Burgondes vainqueurs s'emparent des dépouilles du prétendant, Mais ses anciens amis, Mummolus, Didier, Bladaste, Waddon avaient réussi à lui soustraire une partie de ses trésors. C'est ainsi que, avant de livrer Gondovald à l'armée de Leudegisèle, qui assiège Lugdunum Convenarum, Mummolus lui reprend le bouclier d'or, qu'il lui avait donné, ainsi qu'un glaive (1).

Mummolus donc avait pu recevoir du prétendant de riches cadeaux, mais lui en faisait à l'occasion. Jusqu'alors, la confiance la plus complète régnait entre les conjurés, puisque c'est à la garde du patrice de Provence que Gondovald avait laissé ce qui lui restait de ses fabuleuses richesses.

C'est probablement à ce trésor que l'historien fait allusion lorsqu'il écrit que la femme de Mummolus (2) « déclara qu'il y avait encore, dans la ville d'Avignon, de grandes sommes d'argent qui n'étaient pas venues à la connaissance du roi. » Gontran envoya des hommes « chargés de lui apporter ces trésors et de lui amener aussi un serviteur, en qui Mummolus se fiait beaucoup, et auquel il les avait remis ». Ces émissaires, arrivés dans Avignon, prirent tout ce qu'on avait laissé dans la ville. On rapporte qu'il y avait 250 talents d'argent et plus de 30 talents d'or, que Mummolus avait enlevés, dit on, d'un ancien trésor (3). Il faut y ajouter 17 grands bassins en argent, dont un de 70 livres, et une grande quantité de riches vêtements.

Il serait téméraire de croire que le trésor de Gondovald fût la partie principale des richesses de Mummolus, qui, vers 575, s'était établi en Avignon « in marca Childeberthi regis » avec sa femme, sa « familia et divitiis multis » (4).

Le trésor de Mummolus doit donc s'entendre, probablement, du trésor de Gondovald, et de la fortune personnelle, fruit des rapines et des conquêtes, du patrice de Provence (5).

---

(1) Grég. de Tours, vii, 38 ; Omont-Poupardin, p. 290.

(2) Frédégaire, iv, 4, M. G. H., page 124, est seul à nous avoir conservé son nom : Sidonia.

(3) Grég. de Tours, H. F., viii, 3 ; Omont-Poupardin, p. 303 ; vii, 40; Omont-Poupardin, p. 392.

(4) Marius d'Avenches, M. G. H. AA., tome xi, p. 1 ; *Chr. minora*, ed. Mommsen, p. 239.

Duprat, *loc. cit.*, p. 47, 48.

(5) Grég. de Tours, H. F., vii, 38 et 40. Omont-Poupardin, p. 288-292.

Le roi Gontran partagea ces richesses avec Childebert. Il distribua « presque toute sa part aux pauvres, ne laissant à la femme de Mummolus que ce qu'elle tenait de ses parents ». (1)

Cependant, outre Gontran Boson et Mummolus, d'autres conjurés s'étaient enrichis aux dépens de Gondovald .

Pour se disculper de leurs crimes (en particulier, ils ont tué un homme revêtu de la puissance tribunitienne), les fils de Waddon offrent au roi un grand « baudrier d'or et de pierreries avec une épée merveilleuse dont la poignée était faite d'or et de pierres précieuses d'Espagne » (2) Ces objets pouvaient provenir du trésor de Ringonthe. En tout cas, sous la torture, ils révèlent au roi que leur père a caché une partie du *trésor de Gondovald* (A noter la différence des versions : Greg. Tur, x, 21, Arndt, p. 434 « Qui dum torquerentur thesauros patris absconditos, quos *de rebus Gundovaldi* superius memorati pater diripuerat revelare cœperunt ». Omont Poupardin, p. 446. « *De rebus unde valde* superius ». Ce que Poupardin, en note, rétablit avec raison ; lisez : « de rebus Gundovaldi »).

Waddon s'était en effet emparé d'une immense quantité d'or et de pierres précieuses.

Les monnaies au nom de l'empereur Maurice ont elles été frappées par Gondovald et dans quel but ?

Le trésor de Gondovald n'est donc pas un mythe. Avec les 50.000 sous d'or, envoyés par Maurice à Childebert, justifie-t-il l'exceptionnel monnayage au nom de cet empereur ? Si l'on ne recourt pas à cette hypothèse, comment expliquer les monnaies frappées dans la vallée du Rhône, sur tout le parcours du prétendant, et surtout à Lugdunum Convenarum, dans ce coin perdu des Pyrénées où « Ballomer », traqué, se réfugia ?

(1) Grég. de Tours, H. F., vii, 40 ; trad. Guizot, p. 461.

(2) « Tribunitiae potestatis virum » Grég. de Tours, x, 21 ; Arndt, p. 434 ; Omont-Poupardin, p. 446 ; trad. Guizot, p. 134.

S'agirait-il d'un byzantin venu avec Gondovald, ou en ambassade de Ravenne ou de Byzance ?

Il n'est pas exclu, du reste, que dans des ateliers burgondes le duc Gontran Boson, ou, plus tard, le roi Gontran, ait fait monnayer une partie du trésor volé au bâtard de Clotaire Ier.

En d'autres termes, devons-nous admettre le lien étroit entre le numéraire frappé au nom de Maurice et l'expédition de Gondovald ? Faut-il même y voir un indice de la reconnaissance, par celui-ci, de la suzeraineté impériale sur la Gaule ?

Certains (1) ont rejeté tout rapport entre l'aventure du prétendant Gondovald et ce monnayage particulièrement abondant.

D'autres (2) y ont vu, au contraire, une preuve d'une tentative de restauration impériale dans le « Regnum Francorum ». Que faut-il penser ?

Tout récemment, Ferdinand Lot (3), adoptant résolument la première opinion, se refusait à voir dans ce monnayage « une manifestation des prétentions de l'Empire sur la Gaule ». En outre, il conteste toute relation entre l'émission de ces monnaies dans les villes mentionnées plus haut et le séjour de Gondovald.

Un argument de l'éminent historien se formule ainsi : «Gondovald n'a fait que passer dans la vallée du Rhône ; et dans l'Aquitaine où il fut reconnu roi, aucune monnaie impériale n'a été frappée» (4). Mais voici que des découvertes récentes ont prouvé, d'une façon qui semble incontestable, le lien entre le monnayage au nom de Maurice et l'expédition de Gondovald. Si les villes de Brive, où il fut couronné roi, d'Angoulême, Périgueux, Bordeaux, Toulouse, où il résida, ne conservent aucune trace de ses libéralités, Lugdunum Convenarum, où il passa les derniers mois de sa vie, figure à l'avers de trois monnaies frappées au nom de l'empereur Maurice. Deux de ces monnaies, des tiers de sou d'or, sont exposées au Cabinet des Médailles sous les numéros 2428 et 2429. Maurice Prou (5) les date du VIIe siècle

(1) Ch. Robert, M. Prou, L. Blancard.

(2) Bonamy, Ch. et F. Lenormant, M. Deloche.

(3) *Histoire générale*, Collection Glotz, *Histoire du Moyen-Age*, Paris (1940), I, p. 274 cf. p. 261. Les lecteurs corrigeront d'eux-mêmes la faute d'impression qui dépare la page 274 : Maurice ne régna pas de « 587 à 602 », mais de « 582 à 602 ».

(4) *Loc. cit.*, 274 ; cf. Blanchet, *Manuel*, p. 191.

(5) M. Prou, *Catalogue des monnaies françaises de la bibliothèque nationale : les monnaies mérovingiennes* (1892), p. XXVII.

Blanchet et Dieudonné partagent son opinion : « Aussi bien le nom impérial était encore trop répandu pour que les populations aient remarqué spécialement le nom de Maurice Tibère. » *Manuel de Numismatique*, p. 192.

et y voit une preuve que la cité des Convènes n'aurait pas été détruite à la fin du VI^e siècle. D'après lui, le monnayage au nom de Maurice Tibère y aurait été continué après la mort tragique de Gondovald qu'il date de 586 (1).

Ces monnaies, à notre avis, n'ont pu être émises après 585, car la ville fut complètement détruite à cette date par l'armée de Leudegisèle. Il y a de fortes présomptions qu'elles furent frappées dans les ateliers de Chariulf (2) pendant le séjour du prétendant dans l'Acropole des Convènes.

Elles portent la mention « *Conbenas fit* » à côté du buste de Maurice, et sont du même type que les monnaies frappées en Provence ou en Dauphiné au nom de l'empereur. Prétendre que les monnaies de Vienne ou de Valence sont contemporaines de Maurice, et celles de Lugdunum Convenarum très postérieures à sa mort, semble assez illogique.

Aussi plutôt que l'explication de F. Lot (3), M. Prou (4), Blanchet et Dieudonné (5), nous préférons adopter celle de René Lizop : « Si ces monnaies à l'effigie de Maurice ont été émises (en Aquitaine), c'est que Gondovald les avait fait frapper comme il l'avait fait dans la vallée du Rhône, le premier théâtre de son aventure» (6).

Nous admettons qu' « il reste des points obscurs dans la question », mais nous nous refusons à conclure par un aveu total d'ignorance, tel que celui formulé en ces termes par Blanchet et Dieudonné : « En réalité rien n'explique cette abondance particulière de numéraire au nom de Maurice Tibère frappée dans les ateliers de la Gaule » (7).

Pour nous, au contraire, ces monnaies prouvent, une fois de plus, les rapports de l'aventure du bâtard mérovingien avec la politique occidentale du basileus.

---

(1) La date exacte est 585. Cf. Grég. de Tours, H. F., VIII, ch. 38, ed. Omont-Poupardin, p. 290.

(2) Chariulfus, riche propriétaire de Lugdunum Convenarum, qui, après la mort de Gondovald, se réfugiera dans la Basilique de Saint-Martin de Tours, sera, sans doute, avec les personnages nommés plus haut, un des principaux informateurs de Grégoire. Cf. Grég. de Tours, H. F., VII, 37-38-39-43 ; Omont-Poupardin, p. 288-289; 291-293.

(3) F. Lot, *loc. cit.*, p. 247.

(4) M. Prou, *loc. cit.*, p. XXVII.

(5) Blanchet et Dieudonné, *loc. cit.*, p. 191-192-328-330.

(6) Lizop, *loc. cit.*, p. 412.

(7) Blanchet et Dieudonné, *loc. cit.*, p. 192.

Mais impliquent-elles nécessairement une tentative de l'empereur Maurice pour imposer son autorité sur la Gaule, ou, plus simplement, la reconnaissance par Gondovald d'un lien de vassalité envers l'Empire ? Grégoire de Tours (1) semble l'insinuer : Gontran Boson reproche à Théodore, évêque de Marseille, d'avoir voulu, en favorisant le prétendant, remettre le « Regnum Francorum » sous la domination impériale. Cette imputation « répondait à une préoccupation du roi » et à une idée répandue dans le public. (2)

Au jugement de certains historiens la présence des monnaies de Maurice témoignerait que les villes où elles furent frappées dépendaient de Byzance : « En 582, la Provence reconnaissait le gouvernement grec, ainsi que le prouvent, de la manière la plus authentique, les médailles suivantes... Deux sols de Maurice frappés à Marseille... etc. Arles, Valence, Vienne, qui appartenaient à Gontran, Uzès, Viviers, et la moitié de Marseille qui dépendaient de Childebert II, auraient ainsi, par l'intermédiaire de Gondovald, été réunies à l'Empire ». (3)

Des auteurs plus sérieux nient « que l'empereur ait jamais songé à replacer sous sa domination directe la partie méridionale de la Gaule qui avait appartenu tour à tour aux Burgondes, aux Wisigoths, aux Ostrogoths et aux Francs. » Mais ils admettent que Maurice « ne pouvait penser qu'à favoriser la tentative d'un prétendant disposé à reconnaître formellement la suzeraineté de Constantinople » (4).

« Gontran de Bourgogne considéra l'arrivée de Boson comme un plan défini de la part de l'empereur romain de réduire le royaume des Francs sous la domination impériale (5). »

---

(1) Grégoire de Tours, H. F., VI, 24 ; Omont-Poupardin, p. 227.

(2) Deloche, *Mém. de l'Ac.* (1882), p. 443.
La marque Conob, qui figure sur de nombreuses monnaies mérovingiennes inspire à un vieil auteur les conjectures suivantes : « On prétend que les empereurs de Constantinople ayant communiqué le titre d'Auguste à Clovis Ier, ainsi que le remarque Grégoire de Tours, ses successeurs firent mettre le mot de Conob sur les monnaies, afin de faire connaître la liaison et l'affinité qu'il y avait entre eux et les empereurs, et afin que ces monnaies passassent dans toutes les provinces de l'empire. »
Le Blant, *Traité historique des monnaies de France*, 1690, p. 26.

(3) Mary Lafont, *Histoire du Sud de la France*, tome I., Paris (1845). Cf. Bonamy, *Mémoires de l'Ac. des Inscriptions* (1753), tome XX, p. 189.

(4) A. Gasquet, *L'Empire byzantin*, p. 191.

(5) Bury, *History of the later Empire*, II, p. 162, n. 4.
Cf. Grég. de Tours, VI, 24 ; Omont-Poupardin, p. 227 ; et VIII, 2 ; Omont-Poupardin, p. 301.

« Le véritable caractère de l'entreprise de Gondovald, sa véritable signification..... est celle d'un essai de restauration de la suzeraineté impériale en Gaule. » (1)

De Saulcy (2), Eugène Cartier (3), Longpérier (4) adoptent ce point de vue et considèrent la tentative du protégé de Maurice comme « un essai de restauration du pouvoir impérial en Gaule ».

Contre cette opinion presque « universellement admise » (5) des arguments assez sérieux ont pu être apportés.

Certains ont prétendu que les monnaies frappées en Gaule au nom de Maurice n'ont pas le poids réglementaire des monnaies byzantines. « Si le monnayage s'était fait au nom de l'empereur et comme signe du rétablissement de son autorité, toutes ces pièces auraient le même poids que celles se fabriquant dans les ateliers d'Orient ». (6)

Charles Lenormant remarque que les monnaies de Maurice de la vallée du Rhône présentent avec celles de Constantinople des différences considérables. Tandis que le sou d'or byzantin est de 84 grains et le *triens* de 28, les sous d'or de Maurice en Gaule ne sont que de 72 grains et les *triens* de 24 (7).

Ces monnaies rentreraient dans le système franc et non dans le système byzantin, malgré le titre et la légende. Si le monnayage avait vraiment symbolisé le rétablissement de l'autorité impériale, toutes ces pièces auraient le même poids que celles qui se fabriquaient dans les ateliers d'Orient.

D'après Wroth (8), au contraire, le *solidus* de Constantinople pèserait à cette époque rarement plus de 70 grains et le *triens* plus de 23. Ainsi les monnaies franques de Maurice pourraient rentrer dans le titre officiel.

Cependant, pour d'autres raisons sans doute, Wroth ne fait figurer aucune des monnaies franques de Maurice au premier volume de ses *Imperial Byzantine Coins*, tandis qu'il mentionne des pièces frappées

(1) Deloche, *Mém. Acad.*, tome xxx (1882), 2e partie, p. 391.
(2) De Saulcy, *Essai de classification des suites monétaires byzantines*, p. 36-37.
(3) Eugène Cartier, *Revue Numismatique*, 1re série, tome iv, p. 425.
(4) Longpérier, *Revue Numismatique*, (1854), p. 306.
(5) *Zeitschrift für Numismatik* (1884), p. 351-352.
(6) Gasquet, *loc. cit.*, p. 191.
(7) Charles Lenormant, Lettre à M. de Saulcy, *Revue Numismatique*, 1854, p. 140.
(8) W. Wroth, *Imp. Byz. Coins*, i, lxxiv.

en Sicile (1), à Rome (2), à Ravenne (3), à Carthage (4), et même à Cherson (5).

Les numismates diffèrent d'avis. Tandis que Le Blant (6) donnait à « nos sols d'or » 85 grains, Blanchet et Dieudonné constatent un affaiblissement du poids des monnaies dans le cours du VIe siècle (7).

Le sou d'or impérial de Constantin, qui valait 24 siliques, avait fait place à un sou d'or de 21 siliques, et le tiers de sou ou *triens* était tombé de 8 à 7 siliques. (8)

On ne peut tirer aucun argument du poids des monnaies ; mais il faut reconnaître que, du reste, certains historiens ou numismates se basant sur un texte de Procope (9) sont partis d'un faux supposé.

Ils ont cru qu'à partir du règne de Théodebert les Francs ont joui, pour les monnaies d'or, d'une indépendance monétaire totale. Charles Lenormant considère la mort de Justinien comme la fin du monnayage impérial en Gaule, et voit une reprise des vieilles traditions dans la tentative de Gondovald.

L'initiative de Théodebert fit scandale à l'époque et ne fut pas suivie sans discernement par tous les autres souverains (10). On a trouvé des monnaies frappées à Marseille, Arles, Viviers, au nom de Justinien, Phocas, Héraclius, qui, eux, ne sont nullement soupçonnés d'avoir favorisé une entreprise de reconquête de la Gaule. On a ainsi des monnaies de Justin et de Justinien portant devant le buste, les lettres LUG, TRE ou CO, qui paraissent bien désigner les ateliers de Lyon, Trèves et Cologne. (11) Les monnaies de Phocas et d'Héraclius, frappées à Marseille et à Viviers, n'impliquent aucune visée territoriale de l'Empire sur la vallée du Rhône. (12) Elles prouvent simplement

(1) p. 152-153.
(2) p. 156.
(3) p. 154-157.
(4) p. 160.
(5) p. 158-159.
(6) *Traité historique des monnaies de France*, Paris, 1690, p. 4.
(7) BLANCHET-DIEUDONNÉ, p. 189.
(8) Une livre romaine de 327 grs. se divisait en 72 sous d'or qui valaient approximativement 15 francs d'avant 1914 ; « 12 francs seulement si la frappe a lieu comme parfois en Gaule à raison de 84 à la livre ». LOT, *loc. cit.*, p. 358. Cf. PROU, p. XXIV.
(9) B. G., III, 33. Ed. Haury (1905), tome II, p. 442.
(10) Cf. LAVISSE, *Histoire de France*, p. 191.
(11) BLANCHET, *loc. cit.*, p. 210, fig. 174.
(12) Cf. *Zeitschrift für Numismatik* 1884, p. 351-352.

que le monnayage byzantin ne fut jamais interrompu en Gaule jusqu'à l'époque de Clotaire II et de Dagobert (1).

Le père de Gondovald, Clotaire Ier, « ne paraît pas avoir frappé de monnaie d'or à son nom » (2), mais, comme les rois Ostrogoths, Vitigès et Baduila (3), il imite la monnaie d'argent de Justinien.

De plus en plus, cependant, les souverains mérovingiens faisaient frapper la monnaie d'or elle même à leur nom. On a conservé un *triens* émis à Sens et deux autres à Châlon par Gontran à l'époque de Gondovald (4). Quelques tiers de sous d'or frappés au nom de Sigebert Ier et de son fils Childebert II (5) nous sont parvenus.

Nous ne devrions donc pas nous étonner que Gondovald ait suivi l'exemple de ses lointains prédécesseurs et de plusieurs de ses contemporains.

---

(1) A. Gasquet, *loc. cit.*, p. 190.

(2) Blanchet, *loc. cit.*, p. 201.

(3) A ce propos, F. Lot écrit : « On voit encore figurer la tête de Justinien, puis le buste d'*Anastasie* lui est substitué ». Lot, *loc. cit.*, p. 149, n. 79. Il ne peut s'agir de l'impératrice, épouse de Justin II, qui règnera bien après la mort de Baduila ou Totila. C'est sans doute une confusion pour Anastase (Cf. Wroth), *Imp. byz. Coins*, p. 9 et 10, 73 et 74 ; Friedlaender, *Die Muenzen der Ostgothen*, p. 146-55 ; Bury, I, 405, note 2 ; Gasquet, *loc. cit.*, p. 176 : « Les chefs barbares, alors même qu'ils s'armaient contre l'Empire, ne laissaient pas de fondre et de frapper des monnaies au type, non de l'Auguste régnant, mais de Césars morts déjà depuis longtemps. »

(4) Blanchet et Dieudonné, p. 201.

(5) De Ponton d'Amécourt et De Moré de Préviala. *Monnaies mérovingiennes du Gévaudan*, Paris, 1882, citent des *triens* portant le nom de Childebert II, Caribert II, Dagobert Ier ; mais auparavant ils étudient « les monnaies procédant de types romains immobilisés depuis Justin II, jusqu'à Childebert II ». Cf. *Revue Numismatique*, 1884, page 504.

M. Prou (*Catalogue B. N.*, n° 1869-1870) restitue à Childebert III les deux tiers de Rodez attribués à Childebert II.

Anatole de Barthélemy, membre de l'Institut, *Numismatique de la France*, 1re partie, époques gauloise, gallo-romaine et mérovingienne, Paris, Leroux 1891, p. 87, mentionne des tiers de sous au nom de Sigebert 1er, N° 38, Childebert II, N° 39, Caribert, N° 40, Gontran N° 41. Malheureusement il ajoute : « Procope, qui mourut vers 565, pouvait avoir eu connaissance de monnaies au nom de Théodebert (mort en 548), de Sigebert, de Gontran, de Caribert Ier, *et même de Childebert* II » (page 28).

Or ce souverain ne naquit pas avant 570 !

Blanchet et Dieudonné (*Manuel Numismatique*, p. 202) écrivent que ce roi « avait épousé la fille de Léovigild en 580 ». Or à cette date, Childebert II n'avait pas dix ans (Grégoire de Tours, v, 1, Omont-Poupardin, p. 154).

Faileuba, femme de basse condition qu'il épousa en 586 et que nomme le traité d'Andelot le 8 novembre 585 (Grég. de Tours, ix, 20 ; Omont-Poupardin, p. 368 ; ix, 38 ; Omont-Poup., 389), n'est nullement la fille de Léovigild (cf. Hodgkin, v, 251-252). C'est sans doute une confusion pour Ingonde, sœur de Childebert II, et fille de Brunehaut, qui épousa en 580 un fils de Léovigild : Hermenegild.

La fin du VI^e siècle, au point de vue numismatique, est une époque de transition. La tradition romaine se perpétue encore dans les ateliers impériaux de Lyon et d'Arles qui, depuis l'invasion barbare de 407, est devenue le siège de l'ancien atelier monétaire de Trèves. (1)

De 540 à 613, les noms des empereurs Justin, Justinien, Justin II, Tibère, Maurice, Phocas et Héraclius, furent maintenus sur la monnaie d'or, même dans les ateliers nouveaux (2) tels que Marseille, Gap, Venasque (3), Sénez, Uzès, Viviers.

Les ateliers monétaires du sud de la Gaule, les seuls que Gondovald trouva sur son parcours ou utilisa, avaient l'habitude de frapper de la monnaie d'or au nom de l'empereur régnant. Les échanges commerciaux entre Marseille, Agde, l'Afrique, l'Italie et l'Espagne en étaient facilités.

Les relations étant fréquentes entre l'Occident et l'Orient byzantin, on comprend que, dans le midi surtout, on ait préféré une monnaie d'usage méditerranéen et d'un type assez constant à une monnaie qui n'aurait cours que dans les pays du *Regnum Francorum*, divisé du reste habituellement en trois royaumes rivaux et instables.

D'ailleurs, à cette époque, le droit de monnayage n'était plus considéré comme un privilège exclusif du souverain. Les particuliers qui possédaient des lingots d'or faisaient monnayer où bon leur semblait. Les grands propriétaires pouvaient avoir dans leurs villas des monnayers qui frappaient à leur gré des monnaies impériales. C'est un atelier de ce genre appartenant sans doute à Chariulf, qui émit les monnaies des Convènes qui nous sont parvenues.

---

(1) A. DE BARTHÉLEMY, *Numismatique de la France*, p. 31.

(2) *Ibid.*, p. 28.

(3) Les évêques de Carpentras portent le titre d'évêques de Venasque (Cf. Tétradius ep. Venascencis au concile de Paris en 573).

Aussi A. de Barthélemy (*Monnaies mérovingiennes de Sénez et de Venasque*, « Revue Numismatique » 1885, croit qu'un triens de Maurice portant la marque « VEN » aurait pu être frappé à Venasque ou Carpentras, localités proches d'Avignon où résida Gondovald, et où il laissa une partie de son trésor.

CH. LENORMANT (*Revue Numismatique*, 1854, pl. XI, 14) voyait au contraire dans ces trois lettres l'indication de Vannes.

VEN pourrait aussi indiquer Ravenne, où le monnayage au nom de Maurice est abondant. Les deux premières lettres auraient pu disparaître comme pour les monnaies ravennates de Maurice citées par A. DE BARTHÉLEMY, *Nouv. manuel de num. anc.*, n° 151, et WROTH, I, p. 56.

Quoi qu'il en soit du rôle des monnayers, et de l'indépendance qui leur était laissée pour le choix de la légende, il faut admettre qu'à partir de la deuxième décade du VII^e siècle, dans la vallée du Rhône « les noms des rois furent définitivement substitués à ceux des empereurs » (1).

Du reste, les noms des rois s'effaceront bientôt devant ceux des monnayers (2).

C'est à Marseille, continuellement en rapport avec l'Orient, que nous trouverons les derniers sous ou tiers de sou frappés au nom de Phocas et d'Héraclius ; mais, dans la même ville, le fils de Chilpéric faisait frapper de son nom « CHLOTARIUS REX » des monnaies qui eurent cours jusqu'en Frise (3).

Cette disparition de la légende impériale coïncide avec la diminution du prestige de Byzance, qui, par suite de la désastreuse politique de Phocas, mène contre les Avars et la Perse une lutte douloureuse et se désintéresse de l'Occident. D'ailleurs cet effacement de l'Empire est contemporain de l'accroissement de force du *Regnum Francorum* unifié depuis la mort de Brunehaut par Clotaire II et son fils Dagobert (4).

Si d'étroites relations diplomatiques et des échanges culturels et commerciaux fréquents entre la Gaule et l'Empire expliquent que les ateliers de la vallée du Rhône avaient intérêt à frapper des monnaies

---

(1) A. DE BARTHÉLEMY, *Numismatique de la France*, page 31.

(2) LAVISSE, *Hist. de France*, tome II, I, page 191.
Dans la *Revue Numismatique* de 1884, 3^e série, 2, page 145, Charles Robert, écrivant à M. de Barthélemy, répare l'erreur qu'il a commise, au tome XXX^e des *Mémoires de l'Académie*, page 426 : « J'ai dit que les monnaies d'or au nom de Justin, qui portent, comme celles de Maurice Tibère, une croix au revers, étaient classées dans le médailler de Marseille à Justin II. M. Laugier a, au contraire, donné ces pièces à Justin I^er ; il admet donc la lacune (de Justin II à Maurice), qui est un des principaux arguments présentés par M. Deloche. Du reste, cela ne modifiait nullement l'opinion du Conservateur du Musée de Marseille, d'après lequel « Gondovald était étranger à la fabrication des espèces au nom de Maurice Tibère... Cette fabrication, comme celle des pièces d'Anastase, de Justin, de Justinien, de Phocas était exclusivement mérovingienne ». Cf. LAUGIER, *Revue Belge*, 1876, p. 194.

(3) ENGEL et SERRURE, *Traité de numismatique du Moyen-Age*, T. I, 1891, p. 63-65.

(4) A propos de Clotaire II, nous relevons dans l'excellent *Manuel* de BLANCHET et DIEUDONNÉ une erreur qui n'est peut-être qu'une faute d'impression : « Clotaire II, roi de Soissons *depuis* 561, y joignit la Bourgogne à la mort de Gontran, et fut roi de tout l'empire franc, de 613 à 622 » (p. 202). Confusion entre Clotaire I^er, mort en 561, et Clotaire II qui ne succéda à son père Chilpéric I^er qu'en 584 (GRÉG. DE TOURS, VII, Omont-Poup., p. 259).

selon le type byzantin, et ayant cours partout, comment expliquer qu'après la mort d'Héraclius on ne trouve plus de monnaies byzantines ? H. Pirenne a montré qu'alors, par suite des victoires de l'Islam, la Méditerranée cessa d'être un lac byzantin. Le commerce avec Byzance devint de moins en moins facile, d'où raréfaction puis disparition des monnaies frappées au nom du basileus.

Le grand rêve de Justinien était brisé, et avec lui s'effaçait son signe tangible : l'effigie impériale. La présence du nom de Maurice sur de nombreuses monnaies franques est un indice, entre plusieurs autres, de l'activité de sa politique occidentale.

Gondovald fut-il un agent de Byzance ?

Certains n'ont vu en Gondovald qu'un aventurier. La plupart reconnaissent sa sincérité. Il se croit vraiment fils de Clotaire Ier et agit en conséquence. R. Lizop l'appelle très justement un « semi-byzantin ». Il en a l'extérieur et l'état d'esprit. Il porte la barbe à la mode orientale (1). Comme le roi Chosroès et son épouse Syra, il a un culte pour saint Serge (2) et s'en procure à tout prix des reliques. Devant des barbares, ce bâtard mérovingien se présente comme un civilisé. Plus intellectuel que guerrier, plus artiste qu'énergique, il saura jusqu'à la mort composer de belles harangues, mais non combattre avec l'énergie du désespoir. Les historiens qui lui sont le plus sympathiques constatent qu'il ne s'était « adonné que peu ou point au métier des armes, peut-être même était-il pusillanime. Nulle part il n'est fait mention de sa vaillance et on ne cite de lui aucun acte de courage personnel. C'était pour un prétendant un grave défaut, une grande faiblesse et ce fut probablement la cause principale de son échec définitif et de sa perte. » (3)

De fait, au début de sa randonnée, nous le voyons s'enfuir d'Avignon dans une île de la Méditerranée. Au soir de sa carrière, il s'enferme dans la forteresse des Convènes pour y périr misérablement, ne laissant d'autres traces de son passage que quelques pièces de son fabuleux trésor.

---

(1) Grég. de Tours, vii, 38, Omont-Poupardin, p. 290.

(2) Grég. de Tours, vii, 31 ; Omont-Poupardin, p. 279 ; cf. Theophylacte Simocatta, v, 9, v, 13, ed. de Boor, p. 189, 213, etc.

(3) Deloche, *Mém. Acad.* (1882), p. 451.

Ce « semi-byzantin » est il un atout dans le jeu de Byzance ? Quelle part l'empereur Maurice a-t-il prise dans cette mystérieuse conspiration, qui eut, en cette fin du VI[e] siècle, un si remarquable retentissement ?

Les avis des historiens divergent. Certains prétendent que « Maurice n'a prêté aucun secours matériel à Gondovald, et ne semble pas avoir attaché beaucoup d'importance à son entreprise. » (1)

D'autres minimisent à plaisir l'action byzantine. « Faut-il croire que l'empereur d'Orient Maurice ait favorisé son entreprise et qu'il ait voulu par cet intermédiaire rétablir l'autorité impériale en Gaule ? Les preuves qu'on a données de cette opinion ne paraissent pas concluantes : en effet, lorsque Gondovald arriva en Gaule (582), ce fut sans troupes ni escorte. » (2)

On doit, de fait, reconnaître que Maurice ne semble pas avoir été l'initiateur de la conjuration, qui s'amorça sans doute sous le règne de son prédécesseur. De même que c'est Herménégild qui, par l'ambassade de Léandre, provoquera son intervention en Espagne, c'est Gontran-Boson, au nom des leudes d'Austrasie, qui va chercher Gondovald. L'empereur combla, sans aucun doute, le prétendant de ses largesses. Il vit en lui un moyen de rendre service à ses alliés austrasiens et de faire pression sur le roi Gontran. Ainsi le basileus favorisa l'entreprise de Gondovald, mais ne la provoqua pas. Nulle part Gondovald ne fait de lui-même allusion à l'appui de Byzance. Il pourrait menacer ses adversaires de la colère de l'empereur. Il préfère parler de l'aide des Austrasiens : « Sachez, dit-il aux habitants de Comminges, que j'ai été élu roi par ceux qui sont dans le royaume de Childebert, et que j'ai des forces considérables » (3).

Dans les lettres et le chassé-croisé d'ambassades entre Maurice et Childebert (4), il est plusieurs fois question du jeune Athanagild, mais aucune mention n'est faite de Gondovald. Maurice a fourni au prétendant vaisseaux et argent, peut-être quelques diplômes d'investiture (5).

---

(1) Georges Reverdy, *Revue historique*, tome 114 (1913), page 66.

(2) C. Pfister, *Histoire de France*, collection Lavisse, tome II, 1re partie, page 143. Gondovald débarqua à Marseille au début de 583.

(3) Grég. de Tours, H. F., VII, 34, trad. Guizot, p. 451.

(4) *Lettres Austrasiennes*, ed. Gundlach, M. G. Epp. Merov., III, XXV, XL.

(5) Grég. de Tours, VI, 24 ; Omont-Poupardin, p. 227 ; VII, 36, Omont-Poupardin, p. 286-287.

Son couronnement à Brive ne suscite aucune réaction à Byzance ; sa mort, aucune protestation. Maurice se tait et laisse son protégé tenter sa chance.

Ces réserves faites, il faut convenir qu'avant de quitter Constantinople, Gondovald n'avait pas pu ne pas demander conseil au prince qui était son ami et son bienfaiteur.

Justement, la diplomatie impériale cherchait un moyen d'exercer une action sur la Gaule pour l'unir et la décider à intervenir en Italie d'une façon plus efficace.

Pendant des années, Byzance a entretenu Gondovald dans la pensée qu'il serait utile un jour. L'heure est sans doute venue. Malheureusement, le basileus, occupé à lutter contre les Perses et les Avars, n'a pas de troupes disponibles. C'est plutôt l'Occident qui pourrait fournir des mercenaires. Alors, on remplit les coffres de Gondovald d'or et d'objets précieux, qui lui serviront à acheter des soldats et peut-être un royaume. On le munit, sans doute, de diplômes, le chargeant d'un mandat au nom de Maurice, comme autrefois Théodoric, l'Amale, au nom de Zénon (1).

Des historiens récents reconnaissent l'appui fourni au prétendant par Maurice : « Gondovald a été certainement soutenu et encouragé par la Cour de Byzance. Il a dépensé et mis en œuvre des sommes énormes pour la préparation de son entreprise, et c'était de l'argent grec » (2).

Bonamy expliquait à sa manière les buts de l'intervention de Maurice en faveur du prétendant. « Il était de l'intérêt de l'empereur Maurice que les rois francs eussent des affaires qui les occupassent chez eux et les missent hors d'état de se mêler de celles d'Italie, en donnant du secours aux Lombards qui s'y étaient établis depuis vingt ans. Il ne fut donc point fâché de l'occasion qui se présentait d'exciter une guerre civile en France. » (3)

---

(1) Stein, *Studien*, p. 115.
Gontran accusera, plus tard l'évêque Théodore « cur hominem extraneum intromisisset in Galliis, voluisset Francorum regnum imperialibus per haec subdere ditionibus ». Grég. de Tours, VI, 24 ; Omont-Poupardin, p. 227.

(2) R. Lizop, *La fin de Gondovald*, p. 411. Cf. Lavedan, Lizop, Sapène, *Les fouilles de Saint-Bertrand de Comminges...* (1929), p. 13.

(3) *Mém. Acad.*, XX, Bonamy, 0. 193. Alboin envahit l'Italie en 568, (Grég. de Tours, IV, 41 ; Omont-Poupardin, p. 138). Il avait épousé Clotowinthe, fille de Clo-

C'est précisément le contraire qui est exact. Maurice avait tout intérêt à ce que la Gaule fût en paix, pour que ses alliés austrasiens pussent intervenir plus efficacement de l'autre côté des Alpes. La politique de Gontran, qui cherche à entraîner Childebert II en Espagne, est directement opposée à celle de Maurice, qui, depuis l'échec d'Herménégild, juge la situation en Espagne définitivement perdue, mais voudrait, grâce aux Francs et à l'habileté militaire et diplomatique de l'exarque, nouvellement créé, chasser les Lombards d'Italie.

Aussi faut-il reconnaître que « les intrigues byzantines se sont poursuivies jusqu'en 582-584 » (1).

Pourquoi Maurice favorise-t-il par sa flotte et son or l'entreprise de Gondovald ?

1° Pour être agréable aux Austrasiens, dont il a besoin dans sa lutte contre les Lombards.

2° Il ne lui déplait pas non plus de diminuer le prestige et peut-être le royaume de Gontran, qui envers l'Empire « conserva toujours une attitude soupçonneuse et boudeuse. » Qui ne voit que si le prétendant réussissait à se constituer aux dépens de Gontran et de Chilpéric, ou de son héritier, un royaume allié de Byzance, la Gaule pourrait intervenir plus puissamment en faveur de l'Empire sur les champs de bataille de l'Italie du Nord ?

Ainsi trois causes ont favorisé la tentative de Gondovald :

1° L'intrigue des grands d'Austrasie qui veulent se servir de lui pour abattre Gontran. Leur émissaire Gontran-Boson va chercher Gondovald à Constantinople.

2° L'intrigue de Brunehaut et de grands seigneurs burgondes ou neustriens (Mummolus et Didier) dirigée contre Clotaire II et qui a pour but la constitution d'un royaume allié à la Cour d'Austra-

---

taire Ier. Ne pas la confondre avec la princesse du même nom, fille de Sigebert Ier, et sœur de Childebert II, promise à Authari.

Contre ce dernier souverain actif et intelligent (Paul Diacre, H. L., III, 21, M. G. p. 103), Maurice unifiera la résistance en concentrant tous les pouvoirs entre les mains d'un « exarque » : Decius probablement, puis Smaragdus (Grég. I, *Rég. App.* II, p. 440 ; Jaffé, 1052, lettre de Pélage II à Grégoire du 4 octobre 584). Il faut rejeter l'exarque Julianus imaginé par de Rossi (*Inscript. christ.*, II, 454-455) et accepté trop facilement par Diehl et Hartmann. Cf. Hodgkin, *loc. cit.*, VI, p. 533.

(1) F. Lot, *Hist. générale*, coll. Glotz, *Hist. du M. A.*, tome I, Paris, 1940, p. 194.

sie : mais il serait exagéré de voir, dans la facilité avec laquelle le midi de la Gaule se déclara pour lui, le réveil d'un nationalisme aquitain (1).

3° L'intrigue byzantine. Elle est signalée à la fois par des ennemis de Gondovald et quelques-uns de ses partisans.

Nous trouvons une preuve de l'action de Byzance dans les déclarations de l'évêque de Saintes Palladius, coupable d'avoir ordonné, pour plaire à Gondovald, Faustien, évêque de Dax. Noblement Palladius décharge la responsabilité de Bertrand, évêque de Bordeaux : « Mon métropolitain souffrait d'un très grand mal d'yeux, et moi dépouillé et insulté, je fus malgré moi emmené à sa place. Je ne pouvais faire autrement que d'accomplir ce que m'ordonnait celui qui se prétendait *maître de toutes les Gaules* » (2).

Le dernier historien de Gondovald voit avec raison en Maurice un prince « énergique et résolu..., intelligent et actif » qui « porte encore ses regards vers l'Occident ». Sa diplomatie intervient volontiers dans les royaumes barbares. « La politique byzantine cherche à profiter des divisions des royaumes barbares pour reconquérir son autorité dans cette partie de l'ancien monde romain..... L'empire de Constantinople n'a pas renoncé à ses prétentions sur l'Occident ». Maurice « cherche justement à reprendre la grande politique de Justinien » (3). (Tout ceci est excellent, mais l'auteur paraît méconnaître l'importance des invasions lombardes lorsqu'il voit dans l'Empereur le « maître de Rome et de l'Italie » (p. 403). Rome appartenait bien encore au Basileus, mais la plaine du Pô et la péninsule étaient occupées au moins à moitié par les successeurs d'Alboin).

On voit combien exagérée est la conclusion de Charles Robert : « Les monnaies au nom de l'empereur Maurice, dont on faisait honneur à l'aventurier Gondovald, doivent donc être rendues à la fabrication autonome des rois mérovingiens qui possédaient la province. Les plus anciennes, celles de meilleur style, remontent aux princes qui régnaient (alors), c'est-à-dire à Gontran et à Childebert II, suivant que les villes dont elles portent le nom appartenaient à l'un ou à l'autre de ces princes. » (4)

---

(1) Comme le prétend Victor Duruy, *Histoire de l'Europe de 395 à 1270*, Paris 1885, p. 91.

(2) Grég. de Tours, viii, 2, trad. Guizot, p. 473.

(3) Lizop, *La fin*....., p. 403, 410, 411.

(4) Charles Robert, *Mémoires de l'Académie*, 1882, tome xxx, 2e partie, p. 435.

D'autre part, Maximin Deloche constate à bon droit un lien entre « le remarquable monnayage gaulois et la légende de l'empereur Maurice » et ce « grave événement de l'histoire politique du VIe siècle » (1), l'expédition de Gondovald ; mais il se trompe en supposant que Maurice voulait reconquérir la Gaule par l'intermédiaire de son protégé. Tout au plus peut-on admettre que le prétendant est un « client subventionné de la cour de Constantinople. » (2) Pouvons-nous ajouter avec lui qu'il se présente « comme muni par délégation impériale du principat des Gaules ? » Ses adversaires l'en accusent, certains de ses partisans l'avouent, mais Gondovald revendique en tout cas beaucoup plus l'héritage de son père Clotaire Ier qu'il ne s'appuie sur la délégation du successeur de Justinien.

Faut-il admettre que les visées impériales s'étendent plus loin ? « Il est bien certain que Constantinople ne renonça jamais formellement à la Gaule » (3), et moins encore à la Provence. L'empire comptait, dans la vallée du Rhône, notamment dans le clergé, de nombreuses sympathies. Est-ce pour rétablir sa souveraineté dans le « Regnum Francorum » que Byzance sème l'or à profusion ? (4) Nous ne le croyons pas. En réalité, il n'y a pas eu tentative byzantine pour faire rentrer la Provence dans l'Empire, mais il y a eu connivence avec l'Austrasie, pour susciter à Gontran un rival sérieux, qui aurait pu, le cas échéant, coopérer avec Brunehaut II aux entreprises byzantines en Italie. Il ne faut donc voir dans Gondovald ni un aventurier, qui agit en son nom propre, ni un fantoche, dont tous les réflexes dépendraient de la Cour de Constantinople ; mais il est permis de distinguer, à l'arrière-plan de son action, la politique byzantine et d'apercevoir, se prolongeant jusqu'à l'Acropole des Convènes, l'ombre du basileus.

Paul GOUBERT, S. J.

(1) M. DELOCHE, *Mém. Acad.*, 1882, p. 464.
(2) *Ibid.*, p. 457.
(3) LOT., *loc. cit.*, p. 194.
(4) « Maurice fournit à Gondovald des secours considérables et lui donne des vaisseaux qui le conduisirent à Marseille, avec ses fils et toutes ses richesses... En moins de trois mois, le Dauphiné, la Provence, et tous les pays, depuis l'Auvergne, et le Poitou, jusqu'aux Pyrénées, se soumirent à Gondovald..... ». Il exigeait le serment « en son nom » de toutes les villes » qui dépendaient de Gontran ou de Chilpéric. « Ainsi Arles et Marseille le reconnurent pour souverain. » *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et belles lettres*, tome XXI, Paris, 1754, page 84-96. — *Eclaircissemens sur quelques points de l'histoire de Gondovald, fils naturel de Clotaire Ier* ». La solution proposée par Bonamy (tome XX, pages 184 et suivantes) était jugée telle « que la critique la plus difficile aurait peine à ne pas la mettre au rang des opinions pour le moins très probables ». Gondovald se « serait attribué tous les droits du pouvoir suprême, entre autres celui de battre monnaie, dont il aurait usé pour rendre une sorte d'hommage à son bienfaiteur ». Ch. ROBERT a admirablement réfuté ces exagérations. *Mem. Ac.*, XXXV, p. 435.

Un second GONDOVALD SYAGRIUS

D'après plusieurs historiens, Maurice « prince énergique, avisé et soucieux, à la différence de ses deux prédécesseurs, de relever la force et le prestige du nom romain, renouvela, peu après l'échec de l'expédition de Gondovald, la tentative dont celui-ci avait été l'instrument malheureux..... Cette nouvelle entreprise avorta, mais elle n'en est pas moins acquise à l'histoire ; elle atteste les efforts persistants de la Cour impériale pour le rétablissement de son pouvoir en Gaule. Il est clair que la politique qui, en 587, se servait de Syagrius, est la même que celle qui subventionnait Gondovald en 583 » (1).

L'ambassadeur de Gontran « semblait par là reconnaître l'empereur pour son maître, les Romains conservant toujours de vieilles prétentions sur le territoire compris entre le Rhône et les Alpes ; mais ce titre fut inutile à Syagrius ; il le perdit à son retour en France » (2).

La majorité des historiens passe cet incident sous silence. D'autres attaquent ouvertement la véracité de Frédégaire. Mérite-t-il tant de créance, lui qui, après avoir mentionné brièvement la prétendue ambassade de Syagrius, nous conte sérieusement, quelques lignes plus loin, qu' « Anaulf, roi des Perses », aurait été, grâce à l'empereur Maurice, « baptisé à Antioche, avec 60.000 de ses sujets » (3) ?

---

(1) Deloche, Mém. Acad., (1882), p. 390.

(2) Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, tome x (1829), p. 228.
Gasquet, *loc. cit.*, p. 192-193.

(3) Frédégaire, M. G. H., iv, ix, éd. Krusch, p. 128, trad. Guizot, p. 178-179.
Le nom de Caesara donné à l'épouse d'Anaulf, indique peut-être l'origine de la légende. Il s'agirait de la chrétienne Syra, qui eut une heureuse influence sur Chosroès II, son époux. Théophylacte Simocatta, v, 13, 7, de B., p. 213 ; v, 14, i, p. 214) Domitien de Mélitène et le Pape Saint Grégoire espérèrent un moment l'entrée de celui-ci dans l'Eglise.
Paul Diacre raconte aussi la conversion de Caesara, mais la date du règne de Constantin petit-fils d'Héraclius. On ne peut du reste demander à Frédégaire d'être plus exact que le contemporain Jean de Biclar, qui, à l'an viii de Maurice (590), rapporte : « Imperator Persarum Christi suscepit fidem et pacem cum Mauricio Imperatore firmavit », M. G. H., éd. Mommsen, p. 219.

Les défenseurs du chroniqueur bourguignon pourront objecter que, s'il est mal renseigné sur les choses d'Orient, il est plus exact en ce qui concerne son pays. Ne pourrait-il pas sur son compatriote le roi Gontran, sa politique et son entourage, connaître des détails qu'ignore ou omet l'auvergnat Grégoire de Tours, trop favorable aux Austrasiens ?

Son texte concernant Syagrius est court. Qu'il nous soit permis de le citer en entier, avant d'essayer d'étudier ce que nous pourrons en retenir :

« L'an 27e du même règne (Gontran) Leudegésile fut nommé par Gontran patrice de Provence. On annonça que le roi Childebert avait eu un fils nommé Théodebert. Cette même année il y eut en Bourgogne une grande inondation, de sorte que les eaux des fleuves franchissaient leur lit. Le comte Syagrius alla par ordre de Gontran en ambassade à Constantinople, et là, contre sa foi, il se fit nommer patrice. Mais cette trahison ne put arriver à un plein succès. Dans cette année un phénomène parut dans le ciel : c'était un globe de feu qui tomba sur la terre en étincelant et en rugissant. Dans la même année aussi mourut Leuvigild, roi d'Espagne, qui fut remplacé par son fils Récarède.

Dans la vingt-huitième année du règne de Gontran, on annonça la naissance d'un autre fils de Childebert, nommé Thierry.

Gontran, faisant alliance avec Childebert, eut une entrevue avec lui à Andelot ». (1).

L'Ambassade du roi Gontran

De ce texte de Frédégaire, nous pouvons retenir le fait qu'une ambassade fut envoyée en 587 par Gontran à Maurice. Cet événement ne doit pas nous surprendre. A priori, il serait étonnant que le vieux roi ait gardé jusqu'au bout une attitude boudeuse envers Byzance.

---

(1) « Anno XXVII ejusdem regni Leudegiselus a Gunthramno patricius partibus Provinciae ordenatur..... Ipsoque anno, Syagrius comex Constantinopole, jusso Guntchramni, in legatione pergit ; ibique fraude patricius ordenatur. Ceptum quidem, sed ad perfectione haec fraus non peraccessit ».

Frédégaire, IV, 5, M. G. H., ed. Krusch, p. 125 ; cf. dom Bouquet, tome II, p. 418; *Histoire des Francs et Chronique de Frédégaire*, traduction Guizot, tome II, p. 176-177.

Seul des souverains francs, il n'avait eu encore, à notre connaissance, aucun rapport avec l'Empire.

Ce diplomate subtil, qui passe avec aisance et alternativement du parti de Childebert II à celui de Clotaire II, qui lutte avec obstination contre l'Espagne, puis traite avec Récarède, ne saurait conserver envers Maurice un silence où celui-ci pourrait lire méfiance ou hostilité. Pacifique et couard, il a été sérieusement effrayé par l'aventure de Gondovald où, à tort ou à raison, il a distingué les intrigues byzantines. Gontran a eu peur. Il a aussi à se faire pardonner le meurtre du bâtard mérovingien, qu'il soupçonne d'avoir été le protégé du basileus.

Il redoute toujours une alliance politique, et peut-être matrimoniale, entre Brunehaut et l'un des fils de Gondovald réfugié en Espagne.

La promesse d'une sœur d'Ingonde à son ennemi Récarède l'inquiète. Il voudrait sans doute que Byzance empêchât l'accord du Wisigoth converti avec l'Austrasie (1).

Peut-être, ce prince débonnaire, jaloux de venger sa nièce qui vient de mourir à Carthage (2), demande-t-il à l'empereur la libération du fils de celle-ci, Athanagild, qui, plus tard pourrait lui servir dans sa lutte contre la cour de Tolède. En 587, le roi de Bourgogne est hanté par la guerre contre l'Espagne. Veut-il décider l'empereur à intervenir dans la péninsule, comme au début du soulèvement d'Herménégild, ou simplement obtenir que Maurice, renonçant à attirer Childebert sur les champs de bataille lombards, l'engage à appuyer son oncle en Septimanie ?

Dans le silence des sources, toutes les suppositions sur les buts de l'ambassade burgonde restent possibles. Maurice d'ailleurs a trop d'intérêt dans le mariage espagnol qui brouille Childebert avec Authari, fiancé évincé de Clotswinthe, pour entrer dans les vues que l'on pourrait prêter à Gontran (3). S'il a refusé de rendre le jeune Athanagild aux lettres suppliantes de sa grand'mère Bru-

(1) Grég. de Tours, H. F., ix, 28 et 31 ; Omont-Poupardin, p. 379 et 383.

(2) Et non en Sicile, comme l'écrit Gasquet (*loc. cit.*, p. 201) à la suite de Paul Diacre, H. L., iii, 21, moins bien informé que Grégoire de Tours, H. F., viii, 21 et 28 ; Omont-Poupardin, p. 319 et 322.

(3) Grég. de Tours, H. F., ix, 16, 21, 24, 28, Omont-Poupardin, p. 363, 368, 372, 376, 379.

nebaut (1), ce n'est pas pour le livrer aux calculs intéressés de son grand oncle.

Bref, sans que nous puissions préciser le détail des pourparlers entre la cour de Châlon et celle de Constantinople, il nous semble pouvoir accepter le témoignage de Frédégaire concernant une ambassade envoyée par Gontran à Maurice en 587.

Le roi de Bourgogne avait alors certainement des motifs sérieux et multiples d'entrer en contact avec Byzance.

L'Ambassadeur

Quel ambassadeur chargera-t-il de ces négociations délicates ? Frédégaire nomme un certain comte Syagrius. Que savons-nous de précis sur ce personnage ?

Il importe d'abord de le distinguer des évêques du même nom mentionnés par Grégoire de Tours. Il n'a probablement aucun rapport avec l'évêque de Verdun, fils de Desideratus (2).

Quant à l'évêque d'Autun, Frédégaire nous apprend qu'il fut un adversaire de Gontran et ménagea l'entente entre Gondovald et le patrice Mummolus. « Gundvaldus... a Mummolo patricio fuit susceptus, factione Siagriae et Flavi episcopus ut Gontramnum degradarint a regno et sublimarint Gundoaldo » (3).

Ainsi, le comte Syagrius, qui n'a peut-être que le nom de commun avec l'évêque d'Autun, aurait partagé son hostilité envers Gontran et ses sympathies pour Gondovald, Mummolus et sans doute aussi Byzance. Dispositions qui pouvaient l'accréditer dans son rôle d'ambassadeur.

Syagrius est déjà évêque d'Autun en 574 (4).

---

(1) Gundlach, M. G. H., Epp. Mer., III, ép. Austr. et *Neues Archiv.*, XIII, p. 375) date à tort de 584 l'ensemble des lettres XXIV-XXXIX, qu'il rapporte à la question d'Athanagild. En réalité, les lettres XXVII et XXVIII, qui seules le concernent, ont dû être portées à Constantinople en 585 par Babo et Grippo, et non en 588, comme le croit Reverdy (*loc. cit.* p. 76-77, etc.).

(2) Grég. de Tours, H. F., III, 35 ; Omont-Poupardin, p. 105.

(3) Frédégaire, M. G. H., III, 89, p. 114. Grég. de Tours, H. F., VI, 24-26 ; Omont-Poupardin, p. 226-228.

(4) Son ordination est rapportée par Venance Fortunat in *vita* S. *Germ.* ch. 63. Grég. de Tours, H. F., V, 5 ; Omont-Poupardin, p. 159.

Il souscrit, ainsi que Flavius de Chalon, au concile de Lyon en mai 583, aux conciles de Mâcon du 1er novembre 583 et du 23 octobre 585 (1).

En 589, il est auprès de Gontran (2) avec plusieurs prélats dont Aunacharius, évêque d'Auxerre (3). Preuve nouvelle que ce dernier siège épiscopal était situé dans le royaume de ce souverain, et non dans celui de Childebert II ou de Chilpéric, comme on l'a admis trop facilement. Cf. Jaffé 1048. M. G. (Ep. Mer. III, p. 448-449).

Ainsi, nous remarquons une similitude de politique et de préoccupations entre les deux Syagrius, l'évêque et le comte.

Peut-on supposer que Frédégaire les ait confondus tous les deux ? Il mentionne d'abord un évêque Syagrius, ami de Gondovald et de Mummolus et ennemi de Gontran, qu'il voudrait déposer (4) ; et d'autre part, le comte Syagrius, ambassadeur de Gontran à Constantinople (5).

Il est curieux de noter qu'au témoignage du chroniqueur bourguignon, il existe en 583 un parti bourguignon dirigé par Syagrius, l'évêque d'Autun, favorable à Gondovald, sans doute aussi à Byzance (6) et en tous cas hostile à Gontran, et que quatre ans plus tard, en 587, un comte Syagrius, envoyé à Byzance, trahit Gontran au profit de Maurice et reçoit de ce dernier le patriciat de Provence.

Retenons aussi les efforts couronnés de succès de Syagrius, évêque d'Autun, pour obtenir qu'un de ses amis occupe le siège de saint Césaire.

Grégoire de Tours nous apprend en effet que précisément en 587, alors que son homonyme intrigue à Constantinople au sujet de la

(1) M. G. H., *Concilia*, p. 153, 160, 172.
(2) Grég. de Tours, H. F., IX, 41 ; Omont-Poupardin, p. 399.
(3) Cf. Jaffé, 1048, M. G. Ep. Mérov., III, p. 448-449.
(4) Frédégaire, M. G. H., III, 89, p. 117.
(5) M. G. H., IV, 5, p. 125.
(6) L'évêque Syagrius, à qui sont adressées plusieurs lettres de S. Grégoire (VI, 52 ; Jaffé 1438, juillet 596 ; IX, 218 ; Jaffé 1747, juillet 599 ; IX, 222, Jaffé 1751, juillet 599 ; IX, 223 ; Jaffé 1752, juillet 599 ; IX, 224 ; Jaffé 1753, juillet 599), était particulièrement bien vu de l'empereur, qui appuya auprès du pape la requête de Brunehaut, demandant pour son protégé le pallium.
Cf VIII, 4 ; Jaffé 1491, septembre 597 ; IX, 213 ; Jaffé 1743 ; juillet 599. Il mourut avant la fin de 602, car à cette date Grégoire parle de lui comme d'un « reverendæ memoriae episcopus ». XIII, 11 ; Jaffé 1875, Novembre 602.

Provence, l'évêque Syagrius fait nommer Virgilius, abbé d'Autun, évêque d'Arles à la place de Licerius récemment décédé (1).

La coïncidence est troublante. Or, en 585, d'après le même auteur, le roi Gontran aurait remplacé Calomniosus, surnommé Aegila (2), par le Duc Leudegisèle, et lui aurait « confié toute la Provence d'Arles », qu'il devait, avec 4.000 hommes, défendre contre Récarède, qui avait pris Beaucaire (3).

Ce Leudegisèle, homme de confiance de Gontran, nous est connu comme le vainqueur de Gondovald. C'est lui qui apporte au roi tous les trésors du prétendant (4). Syagrius, évêque d'Autun, ne peut être que l'adversaire de ce nouveau patrice. En ces circonstances, on pourrait imaginer qu'un parti burgonde, animé par Syagrius, évêque d'Autun, et son homonyme, ou peut-être son parent, le comte Syagrius, entendait profiter des embarras de Gontran. Celui-ci, à ce moment, est sur le point de s'allier aux Ariens de Septimanie, contre Récarède, qui vient de se convertir (5). Il ne veut à aucun prix de l'entente avec l'Espagne (6).

On comprend qu'une partie de la population de la Provence n'ait pas apprécié sa politique belliqueuse, et que devant les champs ravagés par les pillards francs ou wisigoths (7), elle ait désiré au plus tôt le retour de la paix, grâce peut-être à la médiation byzantine et à un nouveau patrice nommé par l'empereur.

Ainsi, en 587, Maurice aurait nommé patrice de Provence le comte Syagrius, pour l'opposer à Leudegisèle, désigné en 585 par Gontran.

L'empereur ne pouvait guère appuyer par les armes le soulèvement de la Provence contre le roi de Châlon, mais il pouvait parer d'un titre

(1) Abiit autem et Licerius Arelatensis episcopus, in cujus eclesia Virgilius, abba Agustidunensis, opitulante Siagrio episcopo, substitutus est. Grég. de Tours, H. F., ix, 23 ; Omont-Poupardin, p. 375.

Virgilius, moine de Lérins, abbé d'Autun, siégea sur le trône archiépiscopal d'Arles de 558 à 610. Cf. Gams, *Series episcoporum*, Ratisbonne (1873). A la demande du roi d'Austrasie, qui venait d'hériter de Gontran, Grégoire lui concéda le pallium et en fit son vicaire pour les états de Childebert II avec le titre de Métropolite de Gaules. (Greg. i, Reg. v, 58 ; Jaffé 1374, 12 août 595 ; v, 60 ; Jaffé 1376, 15 août 595 ; vi, 51 ; Jaffé 1437, juillet 596).

(2) « Cognomento Egelanis ».

(3) *Ugernum*. Grég. de Tours, H. F., viii, 30 ; Omont-Poupardin, 327.

(4) Grég. de Tours, H. F., vii, 40 ; Omont-Poupardin, p. 292.

(5) Grég. de Tours, H. F., ix, 15, 16 ; Omont-Poupardin, p. 360-362.

(6) Grég. de Tours, H. F., viii, 35 ; Omont-Poupardin, 333 ; viii, 38, Om-Poup., p. 334 ; viii, 45 ; Om.-Poup., p. 340 ; ix, 1 ; Om.-Poup., p. 345 ; ix 16 ; Om.-Poup., p. 362, etc...

(7) Grég. de Tours, H. F., viii, 30 ; Omont-Poupardin, p. 324, 325.

honorifique un grand personnage bourgonde, avec l'espoir que, comme le défunt patrice Mummolus, il agirait dans la vallée du Rhône pour le mieux des intérêts de Byzance et de son alliée l'Austrasie. Il fallait continuer à attirer Childebert II en Lombardie (1), tandis que Gontran l'appelait à son aide pour conquérir la Septimanie (2). Maurice, qui se défiait avec raison de Leudegisèle, devait sans doute être heureux de lui susciter un concurrent en la personne de Syagrius.

Celui ci, avec l'aide du parti bourgonde, favorable à l'empire : Syagrius, évêque d'Autun, Flavius, évêque de Châlon, et, sans doute, Virgilius, évêque d'Arles, etc., ne pourrait il pas occuper la place de Mummolus, qui avait rendu à l'empire, dans la lutte contre les Lombards et les Saxons, de si grands services ? (3)

Ainsi l'ambassade du comte Syagrius à Constantinople, en 587, et sa nomination comme patrice n'ont rien d'invraisemblable.

Est-il possible de préciser davantage son identité et d'apporter d'autres témoignages sur le rôle qu'il aurait joué en Provence ?

Syagrius est-il le fils de l'évêque d'Albi, Salvius, souvent mentionné par Grégoire de Tours, dont il était l'ami ?

Ce saint prélat mourut le 10 septembre 584, et eut pour successeur Desideratus (4).

Il laissait trois fils qui pouvaient, en 587, être dans la fleur de l'âge. L'un, Didier, fut évêque de Cahors ; un autre, Rusticus, clerc et archidiacre de Rodez. Le troisième, Syagrius, aurait été un familier du roi Clotaire et serait devenu comte d'Albi. Il aurait, en outre, « gouverné Marseille de longues années ». Ce détail cadrerait avec la fonction de patrice de Provence, que lui aurait proposée Maurice. Le chroniqueur rappelle que les trois frères : Rusticus, Syagrius et Desiderius, « jouirent des plus hautes dignités », mais il rapproche leur nomination de la mort de Brunehaut (613). C'est le moment du reste où Clotaire, seul roi, règne sur la Provence. Il n'y a aucune impossibilité qu'il ait alors nommé patrice de Provence celui qui vingt ans plus tôt briguait cette dignité. (5)

Krusch voit cependant une objection dans le fait que le patrice d'alors (613) s'appelait Philippe.

(1) Grég. de Tours, H. F., ix, 25 ; Omont-Poupardin, p. 376, 377.
(2) Grég. de Tours, H. F., viii, 30 ; Omont-Poupardin, p. 324-325, etc.
(3) Grég. de Tours, H. F., iv, 44 ; Omont-Poupardin, p. 141-142.
(4) Grég. de Tours, H. F., vii, 1 ; Omont-Poupardin, p. 251 ; H. F., viii, 22 ; Omont-Poupardin, p. 320.
(5) C'est l'opinion de Waitz, V. G., ii, p. 50 ; Kiener, p. 256.

Cette difficulté s'évanouit si le Comte Syagrius, nommé patrice en 587, exerça sa charge après la mort de Gontran de « longues années » (1) et eut pour successeur Philippe.

La fraude

En quoi consista précisément la fraude dont parle le chroniqueur ? A-t-il trahi son souverain, falsifié son message à Maurice ? S'est-il fait reconnaître par Maurice comme patrice déjà désigné par Gontran, ou Maurice de sa propre autorité n'a-t-il pas voulu reconnaître comme patrice Leudegisèle, qui fut l'adversaire heureux de Gondovald et de Mummolus, et a-t-il nommé Syagrius comme successeur à ce dernier ?

Remarquons qu'alors on distinguait deux Provences : la Provence arlésienne ou bourguignonne, dépendant de Gontran, comprenant la région d'Arles et la partie orientale de la Provence traditionnelle ; et d'autre part, la Provence marseillaise ou auvergnate et austrasienne, relevant de Childebert II et comprenant Avignon, Aix et la moitié de Marseille (2), cédées par Gontran à Sigebert 1er qui possédait déjà Viviers et Uzès.

« La Provence burgonde était gouvernée par un haut fonctionnaire auquel on donne soit le titre franc de duc, soit plutôt, en raison de l'empreinte romaine gardée par ce pays, le titre impérial de patrice. La Provence austrasienne en avait un de même rang » (3).

Il s'agit, bien entendu, de la Provence burgonde. Mummolus en fut patrice, mais se réfugia dans la « marche » d'Avignon en Provence austrasienne (4).

D'après Grégoire de Tours, les patrices de la Provence burgonde furent, avant 585, Calomniosus surnommé Aegila, et, après cette date, Leudegisèle (5).

---

(1) *Vita Desiderii Cadurcae urbis episc.*, M. G. H., Passiones vitaeque sanctorum aevi mer., ed. Krusch, Leipzig, 1902, p. 563-564. : « Siagrius autem post diutina palatii Francorum ministeria et familiaria Clotharii regis contubernia cometatus dignitatem apud Albige gessit *necnon apud Massiliam iudiciariam potestatem diu exercuit.* »

« Siagrius autem *Massiliae gubernacula* et Albiensium cometatum annis plurimis administravit. »

(2) Grég. de Tours, H. F., vi, 11, p. 219.

(3) Georges de Manteyer, *La Provence du Ier au XIIe siècle*, p. 27.

(4) Marius d'Avenches, M. G. H., AA, *Chron. Min.* (1893), p. 239. Mummolus avait succédé à Amatus, qui avait lui-même pris la place de Celsus. Cf. Grég. de Tours, H. F., ix, 42 ; Omont-Poupardin, p. 198.

(5) Grég. de Tours, viii, 30, p. 327.

Comme patrices de la Provence marseillaise, Georges de Manteyer (1) indique Gontran Boson en 582, Nizier en 583 venant tous deux d'Auvergne. Dinamius, l'adversaire de l'évêque Théodore qui reçut Gondovald, est dit en 581 « *rector Provinciae* ».

Oubliant son serment envers Childebert, il traite avec Gontran (2).

Le roi d'Austrasie envoie contre lui le duc Gondulf. Joint à celui de Gontran Boson, cet exemple montre combien facilement les grands leudes passaient d'un souverain à un autre.

La « fraude » de Syagrius n'est pas invraisemblable.

S'il semble difficile de rejeter absolument l'ambassade de Syagrius et sa nomination par Maurice comme patrice de la Provence burgonde, il ne s'ensuit pas pour autant que le nouveau dignitaire ait essayé par la force de « faire rentrer la Provence dans le giron de l'empire ». Dans tous les cas, « s'il y a eu tendance, il n'y a pas eu effet » (4).

A. Gasquet se demande « si le comte Syagrius tenta une prise d'arme en Provence et dans le Viennois » (5).

Nous pouvons hardiment le nier. La conclusion même de Frédégaire : « la ruse n'aboutit pas », et le silence absolu de Grégoire de Tours, qui cependant narre à la même époque les entreprises de Récarède sur Beaucaire et la région d'Arles, nous permettent d'affirmer qu'il n'y a eu aucune tentative militaire des Byzantins et de leur allié supposé Syagrius. Ainsi le passage mystérieux de Frédégaire, qui au premier abord semble aussi controuvé que la conversion d'Anaulf, se présente dans un cadre historique et diplomatique qui le rend vraisemblable.

Nous pouvons donc considérer le texte du chroniqueur bourguignon comme un « document précieux..... en ce qu'il nous montre l'hostilité persistante de Maurice à l'égard de Gontran et qu'il nous donne un spécimen des intrigues qui s'ourdissaient contre les royaumes barbares. » (6)

---

(1) MANTEYER, *loc. cit.*, p. 27.

(2) « Anno quoque duodecimo Childeberti regis, Nicecius Arvernis rector Massiliensis provincie vel reliquarum urbium, quæ iu illis partibus ad regnum regis ipsius pertinebant est ordinatus ».

GRÉG. DE TOURS, H. F., VIII, 43 ; Omont-Poupardin, p. 338.

(3) GRÉG. DE TOURS, H. F., VI, 11 ; Omont-Poupardin, p. 219.

(4) CHARLES ROBERT, *Mém. Acad.*, (1882), tome XXX, 2e p., p. 418.

(5) A. GASQUET, *loc. cit.*, p. 193.

(6) A. GASQUET, *loc. cit.*, p. 193.

De même qu'Anastase (1) nomma Clovis patrice ou consul, pourquoi Maurice, après l'échec de Gondovald, n'aurait-il pas essayé de susciter un successeur à Mummolus et un rival à Leudégisèle ? A un moment critique de la lutte entre le roi de Châlon et les Wisigoths, alors que Childebert II hésitait entre l'alliance avec son oncle et la guerre contre les Lombards, Syagrius, haut fonctionnaire bourguignon, qui avait, semble-t-il, des attaches en Provence, pouvait devenir dans le jeu byzantin un atout précieux.

Paul GOUBERT, S. J.

Note sur le triens Viennois frappé au nom de Maurice

Sur le témoignage de Frédégaire, qui malgré tout reste assez mystérieux, s'est greffée une curieuse controverse numismatique.

Un triens du Musée de Vienne, où on lit distinctement :

« DN MAURICIUS PP AUG R VIENNA DE OFFICINA LAURENTI »

a suscité des interprétations fantaisistes. Bouterovius a cru qu'il s'agissait de Vienne en Autriche. Du Cange explique que le roi Gontran, maître de la ville du Dauphiné, avait fait frapper cette monnaie en conséquence des traités d'alliance et d'adoption qu'il eut avec l'empereur Maurice (2).

Joseph Eckhel prétend qu'il s'agit d'une médaille frappée sur l'ordre de Gontran ou de Childebert, mais au nom de l'Eglise de Vienne. Il ne fait que reprendre une supposition de De Boze. Les Viennois, après la

(1) GRÉG. DE TOURS, H. F., II, 38 ; OMONT-POUPARDIN, p. 72.
GASQUET, *loc. cit.*, p. 131.

(2) Du Cange réfute Bouterovius en prouvant que la future capitale de l'Autriche était alors soumise au Chagan des Avars.
Par contre, Bochart « alla chercher dans Etienne de Byzance une ancienne ville de Crète, qui portait le nom de Vienne ou de Bienne ». Cf. *Mém. Acd.*, XV (1743), p. 484.

mort de Maurice, auraient fait frapper cette monnaie en son honneur, parce que leur église était dédiée à son saint patron (1). L'*S* couché, inséré au milieu du mot Mauricius et précisément sur la tête de l'empereur, serait comme un signe de sa sainteté (2).

L'Abbé Dubos (3), au contraire, croit remarquer dans cette lettre « l'initiale du nom de Syagrius ».

Ch. Lenormant (4) admet cette théorie.

Ch. Robert et M. Deloche (5), dont les avis divergent au sujet de Gondovald, s'accordent pour rejeter tout lien entre cette monnaie et le texte de Frédégaire concernant Syagrius.

A l'hypothèse de l'abbé Dubos reprise par Charles Lenormant, ils opposent des objections très fortes : car avant de parvenir à Vienne « et d'y établir son autorité de manière à y faire battre monnaie au nom de Maurice et avec sa propre initiale, Syagrius aurait dû, après son débarquement à Marseille, se faire accepter comme patrice dans cette cité et successivement dans celles d'Arles et d'Avignon, ce qui suppose une série de succès, que contredisent les paroles de l'annaliste, et que rend bien invraisemblable le silence absolu que tous les historiens auraient gardé sur ces graves événements....

Quant à la particularité de l'*S* couché..., le monnayage byzantin et les monnayages visigoth et mérovingien nous offrent de fort nombreux exemples de cette lettre ainsi figurée, tantôt afin de remplir un espace trop étendu pour la légende, tantôt, et plus souvent sans doute, par un simple caprice du graveur de coins.

---

(1) « Vere jussu Gunthramni vel Childeberthi sed nomine ecclesiae viennensis ». Joseph Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, p. 220.

(2) « S. M. Vienna, ou S. M. V R B S VIENNA, sont l'abrégé de Sanctus Mauricius, et non celui de Sancta Metropolis, comme l'ont cru Bouteroue, M. du Cange et le P. de Sainte-Marthe.

« Dans ce point de vue, la Médaille de Vienne reçoit un nouveau jour, à la faveur duquel on explique heureusement cette *S* couchée, cette lettre si remarquée, que Bouteroue et M. du Cange n'ont traitée d'inutile et de surabondante, que parce qu'ils n'en pénétraient pas le sens. Elle y sera, comme dans les autres monnaies de Vienne, l'abrégé de Sanctus, en formant, par sa position sur la tête de l'empereur, une espèce de double couronne qui ne pouvait plus lui être enlevée : on lira tout de suite D. N. MAVRICIVS PP AV ; Dominus Noster MAVRICIVS Sanctus Perpetuo A.V. Gustus ».

M. de Boze, *Réflexions sur une médaille d'or de l'Empereur Maurice. Mém. de l'Ac.*, t. xv (1743), p. 493-494.

(3) Dubos, *Mém. de littérature.* Académie Royale des inscriptions, tome xx (1745), p. 208.

(4) *Revue Numismatique* (1884), p. 316-317.

(5) *Mém. Acad.* (1882), tome xxx, 2e partie, pages 390-399, 442-443.

Les planches qui accompagnent, dans la *Revue Numismatique*, le travail de M. Ch. Lenormant, en présentent, à elles seules, sept exemples » (1).

M. Deloche propose une explication originale : « en plaçant un S devant le C de Mauricius, le monnayer ou son graveur de coins a voulu, sans doute, déterminer la prononciation sifflante de cette dernière consonne » (2). A ce propos il remarque que l'on a trouvé un vase mérovingien portant la marque *Ofikina Laurenti*. « Ce *K* mis ici à la place de *c* est une preuve directe et irrécusable de la persistance de la valeur gutturale de cette dernière consonne dans la période mérovingienne. Ce vase viendrait du même atelier que la médaille. Laurent aurait été à la fois monnayer et verrier » (3).

Le nom de Laurentius ne nous est pas inconnu. C'était un fameux monnayer de Vienne.

Anatole de Barthélemy écrit à son sujet : « Il semble que, lorsque les Rois Francs eurent pris la place des Goths (?), les directeurs des ateliers de Lyon et de Vienne s'attribuèrent officiellement une certaine indépendance. Maret, Maurent et Laurent mirent leur nom et indiquèrent leur officine sur les triens. DE OFFICINA MARET, DE OFICINA LAURENTI, DE OFICINA MAURENTI ».

Laurentius n'est pas mentionné par Grégoire de Tours, qui cite à Paris un monetarius Urbis, et à Tours un monetarius *Turonicus* (4).

Quelques années plus tard, dans la vie de saint Eloi, saint Ouen parlera du monetarius limousin Abbo. Ces monétaires, fonctionnaires qualifiés pour la frappe des monnaies, deviendront de plus en plus indépendants. Leur nom remplacera progressivement les noms royaux.

---

(1) Voir *Revue Numismatique*, 1re série, t. XIX, pl. XI, nos 5, 6 et 8 ; pl. XII, no 11; pl. XIII, nos 12 et 13 ; pl. XIV, no 4.

(2) DELOCHE, *Renseignements archéologiques sur la transformation du C guttural en une sifflante. Mém. Acad.*, t. XXX (1882), p. 473-474.

(3) DELOCHE, *loc. cit.*, p. 364 et *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, année 1880, 4e trimestre, page 228, no 10 de la planche. Ce vase en verre de couleur verte a été trouvé, le 5 mai 1880, par l'abbé Hamard au Mont-de-Hermes (Oise). « Tandis que le monnayer Laurent marquait ainsi l'assimilation du C, suivi de deux voyelles au droit du triens frappé à Vienne, sous le règne de Maurice, il s'abstenait de ce procédé dans la légende du revers, à l'égard du C suivi du I seul d'*officina*, lui laissant la valeur gutturale, telle que la marquait encore très nettement l'inscription *Ofikina* du vase de verre fabriqué par le même Laurent. »

(4) DELOCHE, *loc. cit.*, p. 375.

A cette époque, « les monnaies portant des noms royaux sont très rares, tandis que celles qui portent des noms de monnayers se présentent en très grand nombre. » (1)

Mais Laurentius résidait à Vienne, qui appartenait alors à Gontran, ennemi de Gondovald. Certains croient que, dans sa marche vers Brive, par Feurs, Gondovald conquit cette ville (2).

Les sources sont muettes sur la prise de Vienne par le prétendant, mais il a pu avoir des intelligences dans la place et l'appât du gain pouvait suffire à décider des monétaires viennois à frapper une partie de son trésor. Etant donné les usages de l'époque, battre monnaie à l'effigie de l'empereur ne pouvait pas être considéré comme un acte de haute trahison envers Gontran. En tout cas, les nombreuses pièces d'or frappées ou trouvées à Marseille, Arles, Avignon, Valence, jalonnent sinon l'itinéraire probable de Gondovald, du moins sa sphère d'influence.

Charles Robert combat l'attribution à Gondovald de cette monnaie. « Une origine également nationale doit être attribuée au tiers de sou d'or portant le nom de Maurice et le type de la croix chrismée, qu'on croyait frappée pour le compte de l'empereur à l'instigation de Syagrius. C'est, comme les autres monnaies à la croix, une pièce pseudo-romaine ; seulement elle a été fabriquée dans l'atelier de Vienne à une époque où les monétaires mettaient leurs noms à côté d'un nom de souverain, avant de signer seuls les espèces courantes. » (3)

Cependant le savant numismate n'a pas réfuté tous les arguments de Maximin Deloche. On peut continuer à voir un lien entre cette monnaie et l'expédition de Gondovald ou les 50.000 sous d'or envoyés par l'empereur à Childebert.

Sa frappe au nom de Maurice relève sans doute des raisons commerciales ou de politique générale mentionnées plus haut.

---

(1) A. de Barthélemy, *Num. de France*, (1891), p. 28-29.

(2) M. Deloche, *Mém. Ac.* (1882), p. 448, 449 et suiv.

(3) Ch. Robert, *Mém Acad.* (1882), tome xxx, 2e partie, p. 432. André Villard partage cette opinion : « D'assez nombreux monétaires signent leurs pièces. Laurentius est le plus connu d'entre eux *par ses imitations de Maurice Tibère.* Il faut y voir une influence du monnayage méridional ». A. Villard, *La Monnaie de Vienne* (Ecole Nationale des Chartes. Position des Thèses soutenues par les élèves de la Promotion de 1935 pour obtenir le diplôme d'archiviste paléographe. Paris (1935), Presses Universitaires de France, p. 223-224.

En tout cas, il faut abandonner les élucubrations de l'abbé Dubos, défendues par la science de Charles Lenormant.

Nous devons reconnaître que cette pièce n'a aucun rapport avec Syagrius. Autrement, on pourrait tout aussi bien voir la marque de celui-ci dans les nombreux exemples d'*S* renversé que nous fournissent les monnaies mérovingiennes.

Interpréter le signe *S* qu'on lit sur « le fameux triens de Vienne » pour la marque de Syagrius, qui nous est présenté par Frédégaire comme élevé au patriarcat en 587, « est une pure fantaisie » (1).

Etablir une relation entre cette monnaie et le comte burgonde serait quitter le domaine de l'histoire pour entrer dans celui du roman.

Paul GOUBERT, S. J.

Qu'il nous soit permis de remercier l'éminent Conservateur du Musée de Vienne, Monsieur VASSY, qui a bien voulu nous guider dans ce travail.

(1) *Zeitschrift für Numismatik* (1884), p. 351-352.

Un nouvel ouvrage sur le schisme byzantin (1)

Le R. P. Jugie est bien connu des lecteurs de cette Revue, dont il est un des principaux rédacteurs. Ils savent que par sa *Theologia dogmatica Orientalium*, ses nombreux articles dans les Revues d'érudition, ses longues notices dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, il est au premier rang de ceux qui font progresser et qui étendent la connaissance de l'Orient byzantin. Ils se réjouiront donc avec nous du nouveau livre qu'il vient de publier, d'autant qu'il est comme une synthèse de ses travaux antérieurs sur l'Orient chrétien dans ses rapports avec l'Eglise romaine.

Cet ouvrage sur le schisme byzantin se présente dans le sous-titre comme un aperçu historique et doctrinal. Aperçu doctrinal, il est beaucoup plus riche, plus original, plus proche des exigences de la réalité que celui, déjà recommandable, de J. Bousquet : *L'unité de l'Eglise et le schisme grec*, publié voici bientôt trente ans. Aperçu historique, il est le premier essai de quelque ampleur qui paraît depuis le *Photius* de Hergenrœther. Il ne saurait pourtant le remplacer et du reste il n'y prétend point. Mais il s'y ajoute très utilement et fort opportunément. Pour plusieurs raisons. D'abord, l'œuvre du célèbre cardinal, volumineuse, s'adresse surtout aux érudits ; le livre du P. Jugie, tout en étant solidement documenté, est destiné à tout le public cultivé et sa diffusion sera facilitée par la langue plus universelle où il est écrit. Celle-ci, de plus, est, parmi les langues de circulation internationale, de beaucoup la plus répandue chez les chrétiens d'Orient, que l'auteur désire particulièrement atteindre. Ensuite, le P. Jugie présente l'histoire du schisme en des vues plus synthétiques qui aident à la mieux comprendre. En outre, depuis Hergenrœther, et dans des temps récents, certaines parties importantss de cette histoire ont été renouvelées, soit par l'apparition de nouveaux documents, soir par des travaux récents qui ont mieux utilisé des sources déjà connues. Rien que ces nou-

(1) M. Jugie, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal.* Paris, P. Lethielleux, 1941, in-8°, 487 pages. Prix : 80 francs.

veaux progrès de la science historique exigeaient une nouvelle vue d'ensemble et, pour ainsi dire, une refonte de l'histoire du schisme grec telle que la présentent les récits de vulgarisation. Le livre du R. P. Jugie nous donne tout cela, en y mêlant, peut-être prématurément, et c'est dommage, certains apports personnels qui sont discutables et que nous indiquerons plus loin. Enfin, il nous décrit, ce que n'avaient point fait ses devanciers, la situation des Eglises séparées après la prise de Constantinople et poursuit cette description jusqu'à la veille de la guerre actuelle. Tout cet ensemble, joint à l'aperçu doctrinal, qui forme une division spéciale, donne au livre du P. Jugie une très grande valeur et un intérêt de premier ordre, et en fait le complément nécessaire, et pour certaines parties historiques, un correctif attendu de l'œuvre d'Hergenrœther.

L'ouvrage se divise en deux parties, indiquées par le sous-titre déjà mentionné : Aperçu historique et doctrinal.

La première, en sept chapitres qui divisent bien la matière, donne une vue complète sur toute l'histoire du schisme depuis ses antécédents et causes jusqu'à ses conséquences et états actuels.

Les deux premiers tracent cette histoire jusqu'à Photius en deux diptyques où sont groupées, d'un côté les causes du schisme byzantin et de l'autre les forces unionistes opposées aux tendances séparatistes. L'auteur distingue très justement « les causes directives, actives et vraiment efficaces, qui de leur nature tendaient à relâcher les liens de l'unité ecclésiastique, et les causes indirectes ou matérielles : événements, institutions, usages, tendances, manières de penser et d'exprimer, qui, de soi, n'auraient pas suffi à provoquer la rupture, mais qui l'ont facilitée indirectement en fournissant aux fauteurs du schisme des occasions ou des prétextes. Les premières peuvent se ramener à trois principales : le césaropapisme des empereurs d'Orient ; l'ambition des évêques de leur capitale, Constantinople, qualifiée de Nouvelle Rome ; les antipathies ethniques entre Grecs et Latins, unies à l'orgueil national et aux rivalités politiques. Les secondes se laissent également grouper sous trois chefs : l'organisation hiérarchique de l'Eglise sur le modèle de l'organisation civile de l'empire romain aboutissant à la constitution de cinq grands centres de juridiction appelés patriarcats ; la diversité des langues et l'ignorance réciproque qui en a été le résultat ; l'évolution autonome des deux Eglises, la grecque et la latine, à partir du IVe siècle, dans le triple domaine de la spéculation théologique, des rites liturgiques et de la discipline canonique. »

Le césaropapisme est défini, décrit, analysé dans son essence — « le pouvoir civil s'arrogeant le gouvernement suprême de l'Eglise » — et dans ses conséquences : nationalisation de la religion, asservissement de la hiérarchie ecclésiastique aux volontés de l'empereur et hostilité contre l'évêque de Rome quand celui-ci, la chose n'est pas rare, est obligé de lui résister au

nom des intérêts supérieurs de la foi. La seconde cause directe, l'ambition des patriarches de Constantinople, est longuement traitée. L'auteur montre d'abord le principe des revendications byzantines dans cette idée que le rang et la hiérarchie des villes épiscopales dérivent du rang et de la hiérarchie qu'elles occupent dans l'ordre temporel, et que la primauté dans l'Eglise appartient à la ville qui est le siège de l'empire, principe mis en avant par le 28e canon du concile de Chalcédoine, dont on trouvera un excellent commentaire. Les autres manifestations de cette ambition passent ensuite devant nos yeux. D'abord, le synode permanent de la capitale avec droit d'appel facultatif au patriarche byzantin ; puis, la prétention de soustraire l'Illyricum oriental à la juridiction romaine ; la fausse apostolicité du siège de Constantinople ; le titre de patriarche œcuménique, à la fois signe et moyen de domination sur les patriarches orientaux ; l'abaissement de l'autorité romaine par l'inscription du pape Honorius dans les listes des hérétiques condamnés par le VIe concile œcuménique ; le tout, se terminant par une offensive en règle contre la primauté romaine au concile *in Trullo*, qui prétend condamner les usages liturgiques et disciplinaires de l'Eglise latine et lui imposer ceux de l'Eglise byzantine. La troisième des causes directes — antipathie de race, orgueil national, rivalités politiques — appelle moins de développements. Elle est mise suffisamment en lumière par certains rappels historiques dont le plus important sans contredit est le couronnement de Charlemagne comme empereur d'Occident par Léon III le jour de Noël de l'an 800.

Parmi les causes indirectes du schisme, vient, en premier lieu la constitution des patriarcats, c'est-à-dire la division de la chrétienté en cinq grands centres de juridiction, aboutissant logique du faux principe déjà signalé de l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique sur le modèle et le rang des métropoles civiles. (Il faut pourtant noter que la création du patriarcat de Jérusalem fait exception à ce principe). Cette institution, déjà achevée au concile de Chalcédoine (451) et consacrée ensuite par la législation de Justinien, devait donner naissance à la théorie de la pentarchie, c'est-à-dire du gouvernement de l'Eglise par les cinq patriarches décidant en cas de divergence à la majorité des voix. Les papes ne reconnurent d'abord que les trois centres désignés au concile de Nicée (325), Rome, Alexandrie, Antioche, et opposèrent cette triarchie à la pentarchie des Byzantins, triarchie non égalitaire, mais ordonnée et ramenée à la monarchie du fait que les trois sièges ont pour fondateur direct ou indirect saint Pierre, dont le successeur est le pape de Rome. Les deux autres causes indirectes, indiquées ci-dessus, sont rendues manifestes par divers cas et exemples typiques qui montrent bien l'éloignement progressif des deux Eglises.

A ce tableau des causes du schisme répond dans le chapitre II celui des « forces unionistes opposées aux tendances séparatistes ». Elles sont groupées sous un double chef : 1° l'exercice de la primauté romaine, dont les preuves

et témoignages sont alignés siècle par siècle jusqu'à Photius : exposé très détaillé qui comprend une cinquantaine de pages dont une dizaine concernent la première moitié du IXe siècle ; 2° les relations fraternelles entre les fidèles des deux Eglises. J'aurais aimé que fût signalée à part et bien soulignée l'influence des moines, car, à chaque siècle, depuis le Ve, ce sont les moines qui luttent pour l'orthodoxie, sollicitent et soutiennent l'intervention du Saint-Siège. Peut-être faudrait-il ajouter, comme contrepoids aux forces de division, un certain instinct de conservation touchant l'unité de l'empire, un sentiment de la nécessité de l'union religieuse pour maintenir l'unité politique, car on voit que les schismes, s'ils sont provoqués par l'initiative impériale, sont aussi terminés par elle, dès qu'ils s'avèrent dangereux pour l'unité de l'empire. Pour ce résultat, la cour avait besoin de l'autorité pontificale, qui dès lors entrait en jeu. Ainsi furent terminés le schisme d'Acace, le schisme monothélite, le premier schisme inconoclaste.

Ces deux premiers chapitres, grâce à la bonne distribution des matières, ont permis à l'auteur de retracer avec clarté et plénitude toute l'histoire des rapports de l'Eglise orientale avec l'Eglise romaine avant Photius et de faire ce qu'on pourrait appeler la préhistoire du schisme.

Les chapitres III, IV et V embrassent la période la plus importante dans l'histoire de la séparation des Eglises. Le premier traite du schisme photien et des relations entre Rome et Byzance dans la seconde moitié du IXe siècle. On y voit retracés les faits en eux-mêmes qui ont constitué le schisme, les caractères de ce schisme (rôle du césaropapisme, Photius contre la primauté romaine, réveil des passions ethniques, ignorance réciproque et diversité des rites et des usages, la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit, Photius père du schisme), les témoignages touchant la primauté romaine dans la seconde moitié du IXe siècle, et, spécialement, l'orthodoxie de l'apôtre des Slaves, saint Méthode. Si nous avons quelques remarques de détail sur la partie concernant les faits (voir plus loin), nous trouvons par contre fort bien tracés les caractères du schisme photien, et bien établie la responsabilité de Photius dans la division de la chrétienté.

Le second trace une esquisse des relations des deux Eglises dans la période qui va de Photius à Michel Cérulaire. Un long paragraphe concerne la Russie sous ce titre : « La conversion des Russes. Origines romaines de l'Eglise ». On sera bien aise de trouver ici condensés les derniers résultats des recherches historiques sur cet important sujet.

Le dernier, enfin, raconte par le menu le schisme de Michel Cérulaire et les relations entre Rome et Byzance dans la seconde moitié du XIe siècle. En ce qui concerne les faits déroulés à Constantinople en 1054, l'auteur ne craint pas, avec plus de décision encore que Mgr Amann dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (art. *Michel Cérulaire*), d'appuyer sur les torts et les maladresses des légats romains, surtout du cardinal Humbert,

qui semblent avoir tout fait pour humilier les Grecs et exaspérer leur animosité naturelle contre les Latins. Il insiste aussi avec raison sur ce fait que l'excommunication fut lancée par les légats contre Michel Cérulaire alors que le pape dont ils tenaient leurs pouvoirs n'était plus de ce monde. Il ne blanchit pas pour autant le patriarche byzantin, à qui incombe en définitive la responsabilité, non sans doute de la scission, qui existait depuis quelque trente ans, mais de son maintien et de sa persistance ultérieure, en fournissant au schisme et à l'hostilité des Orientaux un aliment nouveau plus à la portée des masses. Dans ce même chapitre, il remémore les diverses tentatives d'union entre Rome et Byzance avant les Croisades. J'ai dit ailleurs comment l'une d'elles lui avait échappé (1). Celle sur laquelle il insiste le plus et avec raison, parce qu'elle n'est connue dans ses détails que depuis peu, grâce à un document mis au jour en 1927, est celle qui eut lieu sous l'empereur Alexis Ier et le pape Urbain II en 1089.

Le chapitre VI montre le développement progressif du schisme et les tentatives d'union (XIIe-XVe siècles). Il s'ouvre par des considérations générales sur les essais d'union de cette période. L'auteur montre que l'initiative n'en vint point et ne pouvait en venir de l'Eglise byzantine elle-même qui se trouvait fort bien de cette situation et nourrissait un sentiment de supériorité à l'égard de l'Eglise latine. Les grandes querelles christologiques qui avaient agité l'empire étant définitivement résolues, on ne sentait plus le besoin de l'aide romaine. Si quelques disputes doctrinales s'élevaient à Byzance, le synode, réuni sous l'égide du basileus, suffisait à tout dirimer, avec l'appui de la force publique. Ainsi donc, c'est de la part de l'empereur, et pour des fins politiques, que des pourparlers d'union partent de Byzance. Il s'agit d'obtenir du pape, ou qu'il détourne le péril d'une croisade dirigée contre les Grecs, ou qu'il fournisse un secours contre les Turcs envahisseurs. « Si le pape n'avait été qu'un souverain spirituel et n'avait point disposé d'une puissance politique considérable, il n'y aurait eu de la part des empereurs aucune démarche unioniste » (p. 249). Il en est autrement des papes, qui sont toujours prêts à l'union et qui toujours la recherchent et en prennent souvent l'initiative. Sans doute quelque élément politique s'insère-t-il dans leur action, mais tandis que « du côté des empereurs, le but est politique et le moyen religieux, du côté des papes, au contraire, le but est religieux et le moyen, politique » (*ibid.*). Ces essais de rapprochement produisirent quelques bons résultats sur une élite qui s'appliqua à juger à leur juste valeur, toute relative, les divergences rituelles et disciplinaires. Certains

(1) Il s'agit ici d'un premier contact sous le successeur même de Cérulaire, le patriarche Constantin Lichoudès, en 1062. V. GRUMEL, *Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, janvier-mars 1942.

même en arrivèrent à mieux connaître la théologie latine et à en montrer l'accord fondamental avec les Pères grecs. Après ces vues d'ensemble, l'auteur entre dans le détail et fait le récit des divers essais d'union à partir du XII^e siècle jusqu'à la prise de Constantinople en 1453. Il s'étend en particulier, comme de juste, sur les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) et leurs résultats.

Le chapitre VII a pour titre : *La séparation à l'état stable* (XVI^e-XX^e siècle). *Les Eglises nationales autocéphales.* On y trouvera une vue d'ensemble claire, un exposé complet de l'état respectif des divers groupements ecclésiastiques orientaux. Et tout d'abord on assistera au morcellement de l'Eglise byzantine en de nombreuses Eglises autocéphales. L'Eglise byzantine non seulement avait survécu à la catastrophe de 1453, mais était arrivée en un certain sens, à la suite de cet événement, à l'apogée de sa puissance du fait que son pouvoir spirituel se doublait du pouvoir civil qui lui soumettait tous les chrétiens autochtones de l'empire ottoman. Mais à mesure que celui-ci se rétrécissait, les nations libérées se constituaient en Eglises indépendantes. L'Eglise russe, émancipée, elle, dès le XI^e siècle, après avoir été affaiblie par le raskol du XVII^e siècle, s'est vue récemment partagée en diverses obédiences tant à l'intérieur de la Russie que dans l'émigration, cependant que de nouvelles Eglises orthodoxes s'organisaient dans les Etats créés en bordure de l'Union soviétique (1). Rien n'est plus suggestif que cette pullulation d'autonomies dans l'Orient byzantin.

Ce même chapitre contient aussi un exposé de l'attitude de l'Eglise gréco-russe à l'égard des autres Eglises durant la période moderne, c'est-à-dire, à partir du XVI^e siècle. A l'égard de l'Eglise catholique, on remarque dans l'Eglise gréco-russe un esprit de polémique de plus en plus violent, qui s'exaspère à la vue de la propagande catholique en Orient et de ses succès. De nouveaux griefs s'ajoutent aux anciens, mais celui qui les domine tous, c'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Eglise universelle. L'hostilité va jusqu'à repousser la validité du baptême des Latins et à leur réitérer ce sacrement à leur entrée dans l'Eglise orthodoxe. Cette règle fut pratiquée par l'Eglise russe qui l'abandonna sur les représentations des Grecs au concile de Moscou en 1667, puis par les Grecs eux-mêmes à partir du XVIII^e siècle, sans que les Russes y soient revenus. Ces derniers manifestèrent surtout leur hostilité en s'efforçant d'arracher par la ruse et la violence à l'Eglise catholique plusieurs millions de ses fidèles du rite oriental

(1) Nous sommes surpris que sur le morcellement de l'ancienne Eglise byzantine, à l'époque actuelle, l'auteur ne fournisse aucune référence, à l'exception de celle qui indique la statistique de l'Eglise orthodoxe de Transylvanie.

et d'entraver la liberté religieuse des sujets latins de l'empire. Malgré cette croissante animosité, on peut constater une certaine influence de la théologie latine soit chez les Grecs dans leur lutte contre le Protestantisme, soit surtout chez les Russes aux XVI^e^-XVII^e^ siècles et dans la première moitié du XVIII^e^.

L'auteur termine ce chapitre en retraçant l'attitude de l'Eglise gréco-russe à l'égard des Protestants et autres sectes occidentales. L'Eglise grecque repousse les pourparlers d'union des Luthériens, déjoue les manœuvres sournoises des Calvinistes, élude ensuite les tentatives de la secte anglicane des non-jureurs. Plus récemment, plusieurs protagonistes des mouvements d'Oxford tournent leurs regards vers l'Orient, mais sont déçus devant le désaccord de Pétrograd et de Constantinople sur la validité du baptême des hérétiques. Les Vieux-Catholiques de Dœllinger font des démarches et poursuivent des discussions qui n'aboutissent point. Du moins attirent-ils l'attention sur la question dogmatique du *Filioque*. A partir de 1892, les Russes reprennent ces négociations à leur compte, et, à la veille de la guerre de 1914, un groupe de théologiens russes, avec l'approbation implicite du Saint-Synode russe, publiait cette déclaration que, si l'on comprend bien les textes des Pères, il n'y a aucune divergence réelle entre les deux Eglises sur la question de la procession du Saint-Esprit. Il y a là une amorce précieuse pour l'avenir.

Après la guerre de 1914-1918, les relations sont devenues plus fréquentes et plus cordiales entre les autocéphalies grecques et l'Eglise anglicane, mais c'est sous l'influence des événements politiques et en évitant de mettre l'accent sur les divergences doctrinales. Celles-ci sont trop considérables pour qu'on puisse conjecturer une véritable union entre ces confessions religieuses.

Après ce pâle résumé de l'aperçu historique, nous en venons à l'aperçu doctrinal sur le schisme byzantin. Cet aperçu, riche en vues doctrinales et apologétiques, se divise en sept chapitres.

Le chap. I expose les caractères généraux du schisme byzantin. Le premier d'entre eux et le plus apparent est son esprit agressif et polémique contre l'Eglise catholique et son chef. On peut dire qu'il a vécu de la polémique antilatine. Cette attitude a sa source dans une conception statique du magistère ecclésiastique et dans l'œcuménisation indue de l'élément canonico-rituel particulier de l'Eglise byzantine, deux causes qui peuvent se résumer d'un seul mot : le *statu quo* dans tous les domaines, le *statu quo* datant du dernier concile œcuménique. Conservatisme excessif s'opposant à la fois au légitime progrès dogmatique et aux adaptations nécessaires de la discipline canonique et des rites selon le besoin des temps et des lieux, c'est le deuxième caractère du schisme byzantin. Peut-être faudrait-il préciser ici que ce conservatisme n'est rigoureusement pratiqué et invoqué que

contre les autres Eglises, mais comporte pour l'Eglise grecque elle-même des exceptions : par exemple, le palamisme pour la doctrine, la rebaptisation pour la discipline. C'est déjà une inconséquence. En outre, ce conservatisme, observe notre auteur, renferme une contradiction du fait que, dans la période des sept conciles, plusieurs choses subsistaient que l'Eglise gréco-russe repousse, maintenant : en premier lieu, la primauté du Pontife romain. L'incohérence doctrinale est ainsi la troisième note caractéristique du schisme byzantin.

Le chap. II s'intitule : *Le schisme byzantin et l'unité de l'Eglise*. L'auteur n'a pas de peine à montrer comment « le schisme byzantin, en refusant de reconnaître la primauté de juridiction universelle de l'évêque de Rome, a abouti finalement à multiplier les primautés à juridiction restreinte et locale. Il n'y a plus un seul primat ; il y en a plusieurs ; il y en a en nombre indéfini. » (p. 336-337). Il ne peut être question, dans un tel système, d'unité de l'Eglise, même sous la forme de confédération, puisqu'il n'y a aucune autorité centrale qui puisse promulguer lois et décrets obligatoires pour tous. On ne peut parler non plus d'une *Société d'Eglises*, semblable à la Société des Nations, sinon en pure théorie, car cette dernière tient son Conseil une ou plusieurs fois par an, au lieu que les autocéphalies n'ont jamais réuni le leur, savoir le concile œcuménique, et sont pratiquement dans l'impuissance de le réunir.

Ce qu'on peut leur reconnaître, c'est une certaine unité de croyance, une certaine unité canonique et une certaine unité spécifique de constitution, mais rien de cela, ni tout cela ensemble ne suffit à faire une unité de gouvernement. Ce que l'auteur nous dit de la multiplicité des juridictions épiscopales dans une même ville (p. 342) ne doit pas être compris de travers. Il n'a certes pas voulu dire que cette coexistence de juridictions était contraire à l'unité de l'Eglise, car ce phénomène existe pour les divers groupes orientaux catholiques. La même ville possède plusieurs chefs spirituels, melchite, syrien, arménien, maronite ; car ceux-ci ont au-dessus d'eux la même juridiction suprême. Un certain phylétisme est compatible avec l'unité catholique. Celui dont parle le P. Jugie produit dans le même territoire des juridictions afférant à des primautés différentes.

L'unité de communion peut exister entre Eglises autocéphales, mais elle est certainement moins forte que dans une Eglise possédant une autorité suprême unique, et elle peut être facilement rompue. C'est ce qui est arrivé au sujet de l'Eglise bulgare. Quand elle fut excommuniée par le patriarcat grec en 1872, seules les Eglises de langue grecque ont adhéré à cette sentence; les autres Eglises lui ont continué leur communion ; de même le patriarche d'Antioche, en 1898, fut excommunié par les autres patriarches grecs sans que les autres Eglises aient modifié en rien leur attitude vis-à-vis des parties adverses. On ne peut dire, dans ces cas, qu'il y ait eu unité de communion

ecclésiastique. La chose est encore plus frappante en ce qui concerne les diverses hiérarchies russes actuelles qui se combattent mutuellement.

Quant à l'unité de foi, elle peut aussi subsister entre les Eglises autocéphales à condition de se maintenir strictement sur le terrain des définitions des sept conciles œcuméniques et en considérant toutes les autres questions comme librement discutables entre théologiens. En fait, cela ne se passe pas ainsi. Des professions de foi officielles ont paru, complétant ces définitions sur divers points de doctrine. Et c'est au sujet de ces professions de foi qu'on peut constater un manque d'unité dans les Eglises orientales ; et il est à remarquer que ces divergences n'entraînent point la rupture de la communion ecclésiastique.

La fin du chapitre traite de l'unité canonique plutôt au point de vue de la concordance avec l'ancienne discipline qu'à celui de la communauté actuelle des autocéphalies en ce domaine, laquelle est à peine indiquée, puis de l'unité rituelle, assez bien conservée, malgré certaines innovations de l'Eglise russe.

Le chapitre III : *Le schisme byzantin et l'infaillibilité de l'Eglise*, contient, à notre avis, les pages les plus fortes et les plus suggestives de tout l'ouvrage. On y voit clairement l'impuissance, ou mieux la carence d'une véritable autorité doctrinale dans l'Eglise gréco-russe. Trois propositions sont développées. La première est celle-ci : *L'Eglise gréco-russe issue du schisme byzantin n'a pu résoudre d'une manière définitive aucune des questions controversées avec l'Eglise catholique, mais a fait preuve de variations perpétuelles sur chacune de ces questions.* L'histoire de ces variations est ce qui peut le mieux frapper l'occidental moyen, habitué à entendre parler de la fixité immobile des positions doctrinales de l'Orient orthodoxe. Variations sur la procession du Saint-Esprit, sur la primauté de saint Pierre et du pape, sur la question des azymes, et divers autres points. Plusieurs de ces variations, il est vrai, sont le fait de théologiens plutôt que de l'Eglise, mais il n'en est pas moins certain que l'autorité ecclésiastique, même sur des points définis par elle, laissait s'effectuer ces variations sans avoir la force de les empêcher, en gardant même dans sa communion ceux qui en étaient les auteurs.

A ce propos, il me semble que le P. Jugie, en voulant montrer l'absence d'une autorité doctrinale dans l'Eglise gréco-russe, va trop loin quand il prétend qu'on ne peut pas dire que l'Eglise gréco-russe enseigne que le Saint-Esprit procède du Père seul, ou nie la primauté de saint Pierre et celle de l'évêque de Rome, ou repousse l'Immaculée-Conception, etc..., mais qu'il faut dire simplement : Dans l'Eglise gréco-russe, il y a des Grecs qui nient ceci ou admettent cela. On voit bien sa pensée, qu'il exprime du reste clairement. Il comprend dans le terme d'Eglise gréco-russe la continuité historique de cette Eglise et veut dire que dans cette continuité il y aura eu sur les questions controversées avec les catholiques grande variété d'opinions, y compris celle qui exprime la doctrine catholique.

Mais l'Eglise gréco-russe, à chaque instant de son histoire, est une réalité vivante, et elle s'est prononcée plus d'une fois officiellement sur les points controversés par l'organe de ses chefs, et se prononce encore par son magistère ordinaire. On ne se trompe certainement pas en disant que l'Eglise grecque nie la procession du Saint-Esprit *a Filio*, ou qu'elle nie la primauté du pape. Il peut arriver que sur tel ou tel point, l'autorité de cette Eglise prenne une position différente que par le passé, mais enfin elle en prend une. Ce qu'on devra donc accuser ici, ce n'est pas l'absence de doctrine officielle, mais la discontinuité et l'incohérence par rapport à sa tradition. Et on ne devra pas, du fait que le Saint-Synode russe semble reviser sa doctrine sur le *Filioque*, dire que l'Eglise gréco-russe n'a pas là-dessus d'enseignement, car le Saint-Synode russe n'est pas le patriarcat de Constantinople, et ces deux entités ne peuvent pas être traitées comme une seule unité. Quoi que pense le Saint-Synode russe, le patriarcat de Constantinople (et les autres patriarcats grecs) enseignent expressément et officiellement que le Saint-Esprit procède du Père seul. Puisque nous avons affaire à des Eglises autocéphales, c'est-à-dire, indépendantes, donc à *plusieurs* Eglises, c'est à chacune d'elles en toute rigueur qu'il faut s'adresser pour connaître sa doctrine, et ne point inférer de ce que telle Eglise ne pense point comme telle autre pour en conclure qu'il n'y a point d'enseignement officiel, mais il faudra conclure simplement qu'il n'y a point d'unité entre ces enseignements officiels. Sous réserve de cette remarque, l'auteur a raison de conclure : On reproche à l'Eglise catholique d'enseigner des doctrines erronées et hérétiques sur une foule de questions que les sept premiers conciles œcuméniques n'ont pas touchées, alors qu'on est soi-même incapable de décider où est l'erreur et où est la vérité ; alors qu'on est obligé de convenir : 1° que seul un concile œcuménique peut donner sur ces questions une solution définitive ; 2° que ce concile œcuménique n'a pas encore eu lieu ; 3° qu'une bonne partie des théologiens dissidents ont soutenu ou soutiennent encore ce qu'on reproche aux Catholiques.

La seconde proposition est celle-ci : *Depuis la consommation du schisme au XI^e siècle, l'Eglise gréco-russe n'a pu rédiger aucune profession de foi infaillible, aucun livre symbolique proprement dit.* Cette proposition est ambiguë. Si l'on se place au point de vue catholique, la chose est évidente, puisque l'infaillibilité n'a été promise qu'à saint Pierre et à ses successeurs. Si l'on se place au point de vue orthodoxe, la proposition ne paraît pas bien libellée. Il est à croire en effet que les patriarches orientaux, en promulguant des documents officiels touchant le dogme et des livres symboliques, entendaient bien exprimer indubitablement la pure orthodoxie. Ce qu'il y a de vrai, et qu'il vaudrait mieux affirmer, c'est qu'aucune de ces professions de foi n'a été reconnue dans la suite comme profession de foi infaillible. Et c'est une chose que l'auteur prouve abondamment en notant divers cas concrets d'une telle contradiction.

Une troisième proposition enfin : *L'Eglise gréco-russe est dans l'impuissance radicale de réunir un nouveau concile œcuménique*, est clairement démontrée. La raison en est moins dans les opinions divergentes des théologiens orthodoxes sur les conditions nécessaires et suffisantes pour de semblables réunions que dans le fait qu'une doctrine officielle à ce sujet n'existe point et même ne peut exister, puisqu'il faudrait déjà un concile œcuménique pour déterminer les conditions de cette œcuménité. On est dans un cercle sans issue, et cela est d'autant plus grave que le concile œcuménique est la seule autorité commune reconnue de toutes les autocéphalies du rite byzantin. Même les succédanés imaginés pour suppléer à cette carence sont pratiquement irréalisables et en tout cas seraient d'une autorité précaire.

Les chapitres IV, V et VI concernent le schisme byzantin et l'indépendance de l'Eglise, le schisme byzantin et la mission apostolique de l'Eglise, le schisme byzantin et la vie chrétienne.

L'auteur montre avec clarté la dépendance des Eglises autocéphales d'Orient vis-à-vis du pouvoir civil, en indiquant les diverses manifestations de cette dépendance dans l'histoire de l'Eglise et à l'époque actuelle. Dans ce tableau, j'aurais aimé qu'on distinguât plus nettement le césaropapisme qui n'est qu'un mal subi, et le césaropapisme qui est une doctrine professée. Tandis que celui-ci est évidemment contraire à la divine constitution de l'Eglise, l'autre ne l'est pas, ou du moins, il faudrait marquer les limites de ce que l'Eglise peut subir sans défaillir essentiellement, tant de la part et par la faute des détenteurs de la puissance temporelle que par la faute des représentants du pouvoir spirituel. Un certain césaropapisme en effet a cruellement sévi dans l'Eglise romaine. En outre, s'il s'agit d'un césaropapisme professé, il faut voir s'il est professé par l'enseignement officiel de l'Eglise, ou s'il est seulement le fait de théologiens et de canonistes.

Pour ce qui est de l'activité missionnaire de l'Eglise gréco-russe, il n'est que trop facile d'en montrer la déficience ou la stérilité relative. Mais peut-être faudrait-il tenir compte des circonstances atténuantes. Du XII^e^ au XV^e^ siècle, l'Empire byzantin est entouré de nations ou chrétiennes, donc n'ayant point besoin de messagers de l'Evangile, ou islamisées. Ces dernières constituent un péril vital et pour l'empire et pour la chrétienté, et il est question avant tout de contenir et de repousser leur assaut, en Occident comme en Orient. Après la catastrophe de 1453, il n'est guère possible aux Eglises asservies sous le joug turc d'envoyer au loin des missionnaires. Ce n'est qu'au XIX^e^ siècle que, les unes après les autres, elles recouvrent leur liberté, et le plus urgent pour elles est de s'organiser intérieurement. Seule, la Russie a eu des possibilités, et d'immenses : et il faut reconnaître que son effort n'a pas été proportionné à sa puissance ni le résultat à son effort. Nous sommes toutefois ici dans un domaine où l'appréciation

est délicate et les valeurs difficilement pondérables. Ce qu'il faut considérer ici, c'est moins le succès que le zèle, que le dévouement spontané en dépit de la pauvreté, des privations, des persécutions, des souffrances, des insuccès même. Et c'est à ce point de vue que l'ensemble des missions catholiques l'emporte sur celles des orthodoxes, et en général des autres confessions chrétiennes.

Quant à la vie chrétienne des Eglises séparées de Rome par le schisme byzantin, l'auteur dit lui-même qu'il est difficile de porter un jugement motivé sur ce sujet, et c'est pourquoi il s'attache aux institutions permanentes, aux caractères généraux plutôt qu'aux faits transitoires et aux cas particuliers. Parmi les caractères généraux du christianisme byzantin le R. P. Jugie indique en premier lieu la stabilisation des formes anciennes du culte et de la prière publique, le manque de mesure dans l'usage des prières vocales et du chant liturgique, avec, comme conséquence, l'affaiblissement de la vie intérieure. Nous ne pouvons nous empêcher de trouver cette appréciation trop sévère : elle heurtera facilement le sentiment non seulement de l'orthodoxe, mais encore du catholique de rite byzantin, qui aime cette longue continuité avec le passé, et qui n'acceptera pas que cette riche expansion au dehors des convictions du dedans puisse avoir pour résultat une diminution de vie intérieure. Si un tel affaiblissement se constate quelque part, il doit avoir une autre cause. Du reste, cette stabilité des formes liturgiques anciennes est voulue par l'Eglise catholique pour ses fidèles de rite byzantin et n'a donc rien de défectueux. Le P. Jugie est plus heureux dans son paragraphe : *La morale chrétienne et l'utilisation des moyens de sanctification*. Il a raison de montrer dans l'admission du divorce et dans la facilité de plus en plus grande à le prononcer une atteinte capitale à la pureté de la morale évangélique, défaillance qui contraste avec l'intransigeance constante de l'Eglise catholique à ce sujet. Cette constatation, toutefois, n'a de portée utile qu'autant que l'orthodoxe aura admis l'exégèse catholique de Mt. XIX, 9. Les moyens de sanctification existent bien dans l'Eglise gréco-russe, mais sont moins utilisés par suite du manque de prédicateurs et de confesseurs. Les *startsy* de Russie, directeurs spirituels laïques ou prêtres, sont en général d'une sincère piété, mais sont peu instruits. On ne peut nier que la situation du clergé séculier, engagé dans les liens du mariage et les soins d'une famille, ne soit un obstacle ou une entrave à son action sacerdotale ; mais cela n'est pas propre aux Eglises issues du schisme byzantin et existait avant le schisme. Ce qu'on peut constater d'une manière générale, c'est le manque de préparation du clergé au ministère sacré, exception faite pour le clergé des villes. Quant au monachisme gréco-russe, le P. Jugie en décrit la décadence et quant au nombre des monastères et des moines, et quant aux conditions de la vie régulière. Sur ces divers points, l'avantage appartient incontes-

tablement à l'Eglise catholique. Il ne faut cependant pas oublier que cet avantage n'a pas toujours été aussi évident. Certaines périodes forment tache noire. Du moins elle a toujours trouvé dans son sein le remède à côté du mal et la Providence qui veille sur elle a toujours suscité des héros de sainteté pour guérir ses maux et ses blessures. C'est en effet surtout sur ce terrain de la sainteté que la supériorité est saillante en faveur de l'Eglise. Non qu'il n'y ait aussi des saints dans les autocéphalies, mais ils sont bien moins nombreux et la procédure pour leur canonisation y est singulièrement moins rigoureuse.

Le VII[e] et dernier chapitre sert de conclusion. Il a pour titre : *Les Eglises autocéphales de rite byzantin en face de l'Eglise catholique. Ressemblances et différences. La véritable orthodoxie. La voie ouverte à la réunion.* En face du schisme byzantin, cause, par sa négation de l'autorité suprême du pape dans l'Eglise, du morcellement et du dépérissement progressif de la portion de chrétienté qu'il a atteinte, l'auteur montre la papauté dans l'Eglise catholique comme un principe à la fois d'immortalité et de progrès dans la doctrine, d'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil, de fécondité et de réforme dans l'activité religieuse. Il présente la manière décisive dont il faut appliquer la preuve des quatre notes de la véritable Eglise. Il ne faut pas les considérer chacune comme une note positive, à caractère exclusif, mais comme une note négative. A savoir, « comme il n'y a qu'une seule Eglise véritable, que Jésus-Christ a voulu n'en fonder qu'une, il est évident que la véritable Eglise sera celle qui possèdera au plus haut degré, à un degré notoirement supérieur et transcendant comparativement aux autres confessions chrétiennes, chacune des perfections indiquées par chacune des quatre épithètes en question » (p. 466). La note d'orthodoxie est traitée de manière analogue. On la considère comme ayant des degrés. L'orthodoxie de l'Eglise gréco-russe est constituée limitativement par les définitions des sept conciles œcuméniques. Tout ce qu'elle enseigne de plus, même officiellement, n'étant point défini par un concile œcuménique, est sujet à variation ou à révision et ne peut faire partie de son orthodoxie. Il s'ensuit que cette orthodoxie ne s'oppose en rien à l'orthodoxie catholique, et lui laisse la porte ouverte. L'orthodoxe peut aisément se rendre compte que chacun des nouveaux dogmes définis par l'Eglise catholique a d'illustres garants chez les Pères grecs et latins, et en les embrassant, loin de nier son orthodoxie, il la complète au contraire et l'enrichit. Cette position « est éminemment favorable à la réunion des Eglises autocéphales de rite byzantin au centre commun de l'unité catholique... Là gît l'espoir de voir disparaître, un jour, autrement que par la raréfaction progressive des fidèles de ces Eglises et leur chute dans l'indifférence et l'incrédulité, ce schisme séculaire qui, pour persister, ne peut plus faire valoir les prétextes d'autrefois et ne repose plus que sur l'ignorance, les préjugés et les antipathies irraisonnées » (p. 471).

Cette analyse un peu longue aura, je l'espère donné une idée assez complète de l'ouvrage et fait naître le désir de le lire. Il nous reste à présenter les remarques d'ordre historique et critique qui nous sont venues à l'esprit touchant la première partie ; nous ne revenons pas sur la seconde, au sujet de laquelle nous avons déjà présenté quelques suggestions. Ce que nous avons à dire ne concerne que des points de détail, qui ne lèsent point l'ensemble, et sont en somme peu nombreux, eu égard au matériel considérable mis en œuvre par l'infatigable auteur.

P. 9, n. 2 : Dans l'énumération des schismes entre l'Eglise byzantine et l'Eglise romaine, il semble exagéré d'introduire les cinq premières années du patriarche Nicéphore (806-811). Celui-ci déclare au Pape que s'il ne lui a pas envoyé plus tôt sa synodique, c'est parce qu'il en a été empêché par le pouvoir impérial. Peut-on appeler cela une rupture et un schisme ecclésiastique ?

Ibid. : C'est certainement par distraction que l'on fait commencer le second schisme iconoclaste sous l'empereur Michel Rhangabé. L'année première de ce schisme, justement marquée, appartient à Léon l'Arménien, monté sur le trône en 813.

Pp. 8 et 84, l'auteur place le concile iconoclaste d'Hieria, une fois en 853, une fois en 854. Est-ce pour ne pas prendre parti entre les deux opinions qui partagent les historiens sur la date de cet événement ?

P. 56 : Au sujet des apocrisiaires, l'auteur dit que cette charge, permanente à partir de Justinien, « persista sous cette forme jusqu'au règne d'Héraclius inclusivement. » On doit admettre cependant qu'elle fut rétablie après le schisme monothélite, car on constate la présence d'un apocrisiaire à Constantinople au moment de l'élection de saint Germain en 715. Il n'a certainement pas été envoyé de Rome pour cette opération, quoi qu'en dise le récit légendaire de la *Vie* de ce saint, mais devait s'y trouver déjà par fonction.

P. 84 : Le P. Jugie pense que dans son premier discours sur les images, saint Jean Damascène, en parlant « *du bon pasteur du troupeau raisonnable exprimant en lui-même le souverain sacerdoce du Christ* », a en vue le pape Grégoire II plutôt que le patriarche de Jérusalem, à qui nous avons, dans un article (*Unité de l'Eglise*, nº 85, année 1937), donné la préférence. La raison qu'il avance est que, à la fin de son discours, le Damascène a l'air de parler au nom du patriarche Jean lui-même. Admettons cela, et disons même, par hypothèse, que le discours fut prononcé au nom du patriarche, il faudra toutefois certainement en excepter le début ou préambule, où se trouve le petit texte dont nous discutons : car dans ce préambule, l'orateur demande qu'on reçoive son discours avec bienveillance *sans faire attention au faible degré de sa dignité, ni rechercher les tours de phrase, où il dit qu'il*

n'est point fort : choses assurément qu'il n'a pu dire au nom du patriarche, Comme il est bien plus naturel de voir dans le personnage visé le patriarche même de la ville où prêche l'orateur ! Celui-ci, dans son discours, car c'est un discours, et non point un écrit, prie tout le peuple, avec le bon pasteur du troupeau spirituel du Christ, de l'écouter avec bienveillance. Est-ce le pape Grégoire II, qui est à Rome, qui est ainsi prié d'écouter avec bienveillance ? N'est-ce pas le patriarche, présent avec son peuple ? Ici, comme souvent ailleurs, il n'est que de bien considérer le texte pour avoir la réponse au problème. (Notons que dans le passage en question, il vaudrait mieux traduire ἱεραρχίαν par pontificat que par souverain sacerdoce, qui fait penser au pape, et préjuge ainsi la solution).

P. 87-89 : Parmi les preuves et les manifestations de la primauté romaine dans la première moitié du IXe siècle, il n'eût pas été superflu de signaler l'exercice de cette primauté à propos de l'affaire mœchienne. C'est en effet grâce à l'intervention du pape et à la décision portée par lui que se termina cette querelle. L'obéissance du patriarche Nicéphore en l'occurence parle plus haut que les témoignages tirés de ses écrits. Voir là-dessus notre article *Saint Nicéphore et la primauté romaine* dans *L'Unité de l'Eglise*, n. 75 (année 1935), p. 547-549.

P. 103 : Parlant de la déposition de Grégoire de Syracuse par le patriarche Ignace, l'auteur dit que, « se basant sur les canons de Sardique, Grégoire, en appela au pape, qui était alors Léon IV. C'est inexact. L'appel au pape avec invocation des canons de Sardique eut lieu sous le pape suivant Benoît III. Il ajoute que Léon IV cassa la sentence de déposition portée par Ignace. C'est trop affirmer : il la suspendit seulement, mais en maintint l'effet concernant l'interdiction d'exercer les fonctions sacrées, jusqu'au plein éclaircissement de l'affaire. Sur le déroulement des faits, voir notre article ci-dessus. — Sur le même sujet, la note 2 de la p. 104 s'exprime ainsi : « Certains passages du long dossier du pape Nicolas envoyé, mais non parvenu à Constantinople, en 866... parlent de Grégoire comme d'un évêque *déposé*. Leur sens paraît être celui-ci : Grégoire s'est déposé lui-même en continuant ses attaques contre Ignace après avoir été relevé de la sentence de déposition par le Saint-Siège et en osant surtout faire acte d'évêque par l'ordination de Photius. » On ne peut pas dire que Grégoire a été relevé de sa déposition par le Saint-Siège, puisque le procès d'appel, qui devait se dérouler à Rome, a été prévenu par les événements et donc n'a pu aboutir à une sentence.

P. 103-104 : Sur la question de savoir si Ignace se soumit à la décision de Benoît III évoquant à son tribunal l'affaire de Grégoire de Syracuse, l'auteur oublie une donnée capitale fournie par les actes du concile de 861. Quand on lui objecte qu'il n'a envoyé personne à Rome pour ce procès, il réplique que neuf jours seulement se sont écoulés entre le moment où il a

reçu l'ordre du pape et celui où il fut chassé du patriarcat. Il n'a donc pas eu le temps matériel de préparer son ambassade.

P. 105 : Le P. Jugie trouve que « le zèle d'Ignace fut peut-être plus prompt que discret ». Il s'agit de l'acte courageux par lequel il refusa la communion à Bardas, le jour de l'Epiphanie, 858, à cause du scandale que causait la conduite incestueuse du césar. Pour notre auteur, Ignace aurait agi sur de simples bruits. « Nicétas lui-même, dans sa *Vita Ignatii*, ne parle que de bruits. » Mais Nicétas, par le terme dont il se sert, veut indiquer que le fait est de notoriété publique, et d'ailleurs il est bien invraisemblable qu'Ignace, dont la position était déjà si critique, soit parti en guerre sur un premier rapport. La Vie de saint Nicolas Studite nous le montre adressant plusieurs remontrances à Bardas avant d'en arriver à ce coup d'éclat. Voir là-dessus notre note, *supra*, p. 266, note 3.

P. 105, n. 1. A propos de l'excommunication de Grégoire de Syracuse et de ses partisans, nous n'avons jamais dit, comme l'auteur semble l'insinuer, que Photius ait été nommément excommunié par Ignace. S'il l'était, comme on a de bonnes raisons de le croire, ce ne pouvait être que globalement avec tous les partisans de l'archevêque déposé. Les bonnes raisons sont l'opposition à l'élection de Photius de la part des amis d'Ignace, l'engagement qu'il dut souscrire de ne rien faire contre lui, et enfin et surtout le choix qu'il a fait de Grégoire pour son consécrateur.

P. 109 : L'auteur dit que les légats, au concile des Saints-Apôtres en 861, consentirent à la déposition d'Ignace, malgré son appel au pape. Mais l'appel au pape ne se fit qu'après cette déposition. Ignace déclare lui-même expressément, à ce même concile, qu'il n'a point fait appel à Rome, et n'en fait point : *Ego non appellavi Romam, nec appello. Quid vultis judicare* ? Ces actes du concile de 861, d'où est tirée cette citation, ne semblent pas avoir été utilisés par le P. Jugie.

P. 117 : A propos du concile œcuménique de 869-870, arrivé dans sa dernière session au chiffre de 102 membres, on lit cette réflexion : « Mais on était loin des 318 Pères qu'avait réunis Photius, en 861, dans l'Eglise des Saints-Apôtres pour déposer Ignace. » Ce nombre élevé m'a surpris, et je serais bien aise de connaître la source d'un tel renseignement. Nos *Regestes* accusent seulement 180 signatures.

P. 118, p. 2 : « La raison pour laquelle les papes (il s'agit de Nicolas I et d'Hadrien II) refusèrent à Boris Formose et Marin (comme chef de l'Eglise bulgare) est d'ordre canonique. Les deux candidats du roi bulgare étaient déjà pourvus d'un siège épiscopal ». La raison est vraie pour Formose ; elle ne l'est pas pour Marin, refusé par Hadrien II, car Marin ne fut fait évêque que sous Jean VIII, successeur d'Hadrien.

P. 125-128 : Au sujet du concile photien de 879-880, des divergences fort importantes nous séparent du P. Jugie. Celui-ci n'apporte dans son livre aucun élément nouveau, mais reproduit à peu près telles quelles les pages écrites ailleurs. Voici brièvement notre sentiment : 1° Nous trouvons avancée sans fondement suffisant, et contre le sens obvie des textes, l'assertion que Photius n'a point connu le fait de l'addition du *Filioque* au symbole par les Latins. 2° Nous estimons arbitraire, pour ne point dire fantaisiste, l'interprétation du décret de ce concile sur le symbole de foi, selon laquelle le concile aurait admis la légitimité d'une addition au symbole en cas de nouvelle hérésie venant à surgir, interprétation qui va contre le sens direct du document, et que jamais aucun Grec, ni latinomaque, ni latinophile, n'a jamais soupçonnée. 3° Nous trouvons paradoxal et stupéfiant que de l'écrit de Michel d'Anchialos, qui ne les cite pas, qui n'y fait aucune allusion, on puisse dire qu'il en ressort clairement que cet auteur « trouvait dans les actes du concile photien les sessions VI^e^ et VII^e^ dont on a voulu nier l'authenticité. » Puisqu'il ne les cite pas, on en conclut qu'elles le gênaient, donc qu'il les connaissait. Le procédé est trop commode. Mais cet auteur est le seul qu'on voit ainsi gêné par ces textes. A partir du XIII^e^ siècle, les polémistes antilatins en font leur aubaine. 4° Nous ne voyons absolument rien dans le texte du P. Jugie qui puisse infirmer nos conclusions précédentes, touchant l'inauthenticité du décret sur le symbole : il ne tient aucun compte et ne mentionne point notre travail publié dans les *Echos d'Orient* en 1938 : *Le décret du concile photien sur le symbole de foi*. Ces pages, malgré leur date, sont postérieures à celles du présent livre sur ce sujet, lesquelles, je t'ai dit, ont déjà paru ailleurs. Comme ce n'est pas ici le lieu d'instituer une discussion sur ces problèmes, je me contente de renvoyer le lecteur à cet article, et aussi à un autre sur *Photius et l'addition du Filioque*, qui paraîtra prochainement, s'il plaît à Dieu.

P. 143 (cf. aussi p. 123, note 2) : Le P. Jugie parle d'un décret que Photius aurait fait approuver par le concile de 879-880, et que, dit-il, les collections canoniques postérieures se sont malheureusement gardées de retenir. Le voici : « Chaque siège observe certaines coutumes anciennes, qui lui ont été transmises par la tradition, et il ne faut point entrer en contestation et en litige à ce sujet. L'Eglise romaine se conforme à ses usages particuliers, et cela convient. De son côté l'Eglise de Constantinople conserve aussi ses coutumes qu'elle tient d'une antique tradition. Les sièges orientaux en font autant. » Ce texte se trouve en effet dans les actes du concile, mais point sous la forme de décret, et par suite, il ne faut attribuer leur absence dans les collections canoniques à aucune arrière-pensée. A ce concile, trois canons seulement ont été portés, et, à chaque fois, leur caractère de canon ecclésiastique est expressément souligné : et chaque formule commence par

cet incipit solennel : « *Le saint concile a décrété...* » Il n'en est pas de même du texte cité plus haut, et il y faut regarder d'un peu près. Loin d'être une formule de conciliation et de compréhension réciproque, ce que, pris absolument, il pourrait être, il n'est dans la pensée de leurs auteurs, indiquée par le contexte, qu'un moyen d'éluder une injonction du pape formulée par les légats. Ceux-ci, en effet, viennent de lire le paragraphe 2 de leur *commonitorium* : « Que personne d'entre les laïques ne soit élevé sur le siège de Constantinople. Car les choses qui se font rarement, même si elles sont très bonnes, ne peuvent être établies comme loi pour l'avenir. » A quoi le leader du partien photien, Basile de Martyropolis, s'oppose aussitôt au nom de la coutume des Eglises d'Orient, qui élèvent indifféremment à une telle dignité un clerc ou un laïque, en qui elles voient les vertus requises. Et le concile aussitôt de faire chorus par les paroles que le P. Jugie a prises pour un décret dont il loue la sagesse et la modération. Il en fait honneur à Photius et plusieurs fois, au cours de l'ouvrage (pp. 231, 334), il oppose ce principe de sage tolérance mutuelle à l'intransigeance des polémistes de l'avenir. Lu à sa place, le texte n'est, on le voit, ni un canon, ni un décret, mais un moyen habile et poli de repousser une injonction romaine. Principe de tolérance absolument parlant, il peut être, et il est dans le cas, principe de désobéissance. A chaque nouvelle loi ou nouveau précepte de l'autorité suprême, on pourra toujours opposer la raison qu'on n'a jamais fait ainsi, et se retrancher derrière cette « coutume traditionnelle » pour éluder la loi. Le refus du concile photien d'accéder à l'injonction pontificale s'aggrave ci du fait qu'il reprend ce que Photius avait d'abord accordé au concile des Saints-Apôtres en 861.

Pp. 151-155 : L'auteur a consacré plusieurs pages à l'orthodoxie de l'apôtre des Slaves, saint Méthode. Il ne l'examine que sur le point, capital du reste, de la primauté romaine, et reproduit le texte très intéressant et formel découvert par Pavlov en 1897. Il y a aussi une autre question fort importante et très discutée, qu'on est surpris de ne point voir traiter ici. Il s'agit de la pensée de saint Méthode et de saint Cyrille sur la procession du Saint-Esprit. Il existe en effet un document slave, intitulé *Napisanie o pravej vêrê* (Ecrit sur la vraie foi) qui se présente comme une œuvre de Constantin le philosophe et de son frère Méthode, apôtre des Slaves, et où est expressément niée et rejetée la doctrine du *Filioque*. Depuis trois quarts de siècle que cette pièce est connue, les critiques n'ont cessé de se diviser à son sujet. Nous nous en sommes occupé nous-même, et nous sommes prononcé contre son attribution à saint Cyrille, (*EO*, XXVIII (1929) ; mais des auteurs orthodoxes continuent toujours à la soutenir, et, il n'y a pas longtemps, en 1935, un ouvrage considérable paraissait dans les *Spisanie* de l'Académie bulgare des Sciences à Sofia sous la signature d'un des meilleurs érudits du pays, Jordan Trifonov, pour soutenir l'authenticité de

l'écrit (1). Il semble donc qu'il valait la peine de s'en occuper dans un livre qu'on désire voir lire spécialement par des orthodoxes.

P. 173 : Au sujet de la première conversion des Russes, les données admises par notre auteur ne sont pas très cohérentes. C'est d'abord le témoignage de Photius dans sa lettre aux Orientaux en 867, affirmant que les Russes ont embrassé le christianisme et obéissent à un évêque venu de Constantinople. Ensuite, c'est la donnée du continuateur de Théophane, narrant que la conversion eut lieu sous Basile le Macédonien, qui, à l'occasion d'une ambassade envoyée par les Russes, leur persuada de se faire baptiser et leur envoya un archevêque qui avait été ordonné par Ignace. Et l'on conclut qu'il faut loyalement reconnaître que l'événement se produisit en plein schisme photien. Si c'est durant ce schisme, ce n'est point sous Basile, et si c'est sous Basile, ce n'est point durant le schisme photien. Il est, du reste, absolument invraisemblable qu'en plein schisme photien on ait envoyé en Russie un archevêque qui avait été ordonné par Ignace ; car Ignace, au concile des Saints-Apôtres en 861, a été déposé pour nullité d'élection, par où on voulait rendre nuls tous les actes de son épiscopat. Il semble donc, au sujet de cette conversion des Russes, qu'on soit en présence ou d'une tendance ignatienne qui a voulu ravir à Photius ce fleuron de gloire, ou bien d'une audacieuse interpolation de Photius lui-même, insérant cette conversion à la suite de celle des Bulgares, quand, de retour sur le trône, il fit enregistrer de nouveau l'encyclique aux Orientaux dans les archives du patriarcat d'où elle avait été expulsée. Cf. *Regestes des patriarches*, n° 481.

P. 186, n. 1 : L'auteur écarte trop facilement un texte gênant touchant les origines de la hiérarchie byzantine en Russie, alors qu'il n'existe aucune raison de le suspecter, qu'il convient parfaitement à la situation politique entre la Russie et Byzance à un point de l'époque indiquée, et reçoit confirmation de plusieurs indices sérieux. Voir l'article, signalé par lui, du P. Laurent, *Aux origines de l'Eglise russe. L'établissement de la hiérarchie byzantine*, *EO*, XXXVIII (1939), p. 290-295.

P. 200, il est dit que dans le dossier que le cardinal Humbert apporta de Bénévent se trouvait, entre autres, une lettre *arrivée* de Jérusalem touchant les usages liturgiques de la Ville Sainte. Le mot que nous avons souligné fait supposer que cette lettre est récente ou du moins contemporaine. La chose serait d'un grand intérêt, s'il en était ainsi ; malheureusement, la manière dont elle est présentée impose le contraire. Cf. *EO*, XXXVIII, 112.

(1) Je ne manquerai pas d'examiner les preuves de cet érudit quand j'aurai pris contact avec mes moyens de documentation. En attendant, voir l'appréciation autorisée du célèbre professeur Milos Weingart, dans S. SALAVILLE, *Studia orientalia theologico-liturgica* (Rome, 1940), p. 242-243, en note.

P. 213, note 2 : Le P. Jugie pense que les deux lettres de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche ont été écrites dans l'ordre inverse où elles sont dans la Patrologie grecque. En parlant de la seconde qui est dans cette édition, qui se conforme du reste à l'ordre des antérieures, il dit qu'elle fut écrite aussitôt après la publication de la *Note synodale* de juillet 1054. Ceci est exact ; mais il ne l'est pas que l'autre lettre lui soit postérieure. La raison que donne le P. Jugie de son sentiment est que, dans la lettre qui suivit immédiatement la *Note synodale*, « Cérulaire dit à son correspondant qu'il lui écrira bientôt plus longuement et lui enverra copie de la sentence d'excommunication déposée par les légats sur l'autel de Sainte Sophie ». Malheureusement, dans la lettre qu'on dit postérieure, non seulement le patriarche ne communique point le document, mais il n'y fait pas la moindre allusion, et pas la moindre allusion non plus à l'excommunication lancée par les légats, alors qu'il se répand longuement en récriminations sur leur conduite. En outre, il ne dit pas d'une manière absolue à Pierre d'Antioche qu'il lui écrira plus longuement, mais qu'il lui fournira de plus amples détails, s'il en est besoin, *sur les faits qu'il vient de lui raconter*. C'est donc sur ce sujet particulier qu'il annonce, si on les lui demande, de plus amples développements. On devrait donc, dans la lettre qu'on dit postérieure, rencontrer le détail de ces événements. Or, elle n'y fait pas, nous venons de le dire, la moindre allusion. Il n'y a donc aucune raison de la tenir pour postérieure : mais on doit fermement la regarder comme la première écrite des deux. La chose est d'ailleurs clairement insinuée dans la lettre envoyée aussitôt après la tenue de concile de fin juillet 1054, car elle commence ainsi : « Le Malin ne cesse pas contre nous ses machinations. » Cela se comprend fort bien si Cérulaire en a déjà parlé à son correspondant, mais moins s'il lui écrit pour la première fois. Et de fait, dans la lettre que le P. Jugie croit postérieure, et que nous estimons antérieure, le patriarche a exposé longuement ses premières difficultés avec les légats, qui ont précédé l'excommunication déposée sur l'autel de Sainte-Sophie. Quant à la lettre éventuelle projetée par notre personnage, nous ne savons pas si elle a jamais été écrite. En résumé, Cérulaire a écrit à Pierre d'Antioche une première lettre au plus fort de ses difficultés avec les légats, mais avant l'excommunication du 16 juillet, à laquelle il ne fait pas la moindre allusion : il voulait lui inspirer son aversion pour les Latins, et c'est pourquoi il détaille si longuement ce qu'il estime leurs erreurs et leurs torts. Aussitôt après la *Note synodale* de fin juillet 1054, qui contient la riposte à l'acte des légats, il lui écrivit de nouveau, sans attendre la réponse à la première lettre. Cette hâte s'explique parce que Michel voulait, il le dit lui-même, prévenir les lettres que Pierre pourrait recevoir de Rome sur cette affaire.

P. 240 : A propos de l'ambassade de Pierre d'Anagni auprès de Michel VII, on lit que « l'opposition irréductible du ministre Michel Psellos et du patriarche Jean Xiphilin (1063-1075) réduisirent à néant les espoirs d'union ».

Cette manière de parler donne à croire qu'on a des témoignages positifs de cette opposition irréductible. La seule mention que l'on connaisse de cette ambassade n'y fait aucune allusion : elle ne fait même aucune allusion à l'action du saint sur le plan de l'union religieuse.

P. 240, n. 2 : L'auteur, parlant d'un contrat politique de fiançailles, dit que ce contrat nous est parvenu, et il cite la traduction russe qu'en a donnée Bezobrazov, et la traduction française faite sur le russe. Il eût pu dire que le texte grec a été publié dans le *Vizantijskij Vremennik*.

P. 257 : L'auteur ne parle qu'incidemment de la correspondance échangée entre Innocent III et le patriarche Jean Camatéros, et cela à propos des tentatives faites par les légats du pape et le clergé latin après la conquête de 1204 pour amener les Grecs à l'obédience envers le Saint-Siège. Cela fausse entièrement la perspective, car cette correspondance se situe au début du patriarcat de Jean Camatéros et du pontificat d'Innocent III. En outre, ce n'est pas une lettre seulement que Camatéros écrivit au pape, mais deux, autant qu'il en reçut de lui. Autre remarque : l'auteur rendrait service en indiquant la référence au document qu'il indique. La même remarque vaut pour d'autres documents ou faits de semblable importance, par exemple, la réplique du partiarche Arsène Autoreianos contre les lettres pontificales affirmant d'une manière trop hautaine les droits souverains de la primauté romaine, ou encore les tentatives d'union entre Alexis I Commène et Pascal II.

Telles sont les remarques de fond, puis-je dire, assez peu nombreuses eu égard à la matière embrassée, que nous avons cru devoir soumettre au savant auteur, dans l'espoir, s'il en accepte quelques-unes, qu'elles puissent servir à améliorer une édition ultérieure (1). Celles qui suivent concernant la présentation matérielle. On regrette de rencontrer dans l'ouvrage certaines distractions ou oublis ou fautes typographiques déplaisantes. Enumérons rapidement : P. 9, note 2 : *Constantin VI* Pogonat, pour Constantin IV ; p. 43, 3e ligne en partant du bas : *Orient*, pour Occident ; p. 87 : la personnalité la plus éminente du *septième* siècle, le patriarche Taraise —, pour *huitième* siècle ; p. 170 : 12 novembre 928 (mort de Constantin VIII), pour 1028 ; p. 245, l. 18 : *nous n'hésitons*, pour : nous n'hésitons pas ; p. 246, l. 11 : Ces lignes *devraient*, pour : devaient ; p. 251, l. 2 : *virent* pour : virent-ils; p. 260, l. 14 : la moindre de *leur tradition* pour : leurs traditions ; p. 266, l. 9 en partant du bas : *l'invraisemblable : thèse* ; p. 286, l. 11 : l'Eglise de *Lithuanie* pour Lettonie ; p. 290, l. 9, en partant du bas : *la population*,

(1) Il m'en reste encore deux ou trois autres, ou qui demanderaient un plus long développement, ou que je ne puis assez préciser dans l'éloignement où je suis des livres nécessaires.

fidèle, pour : la population fidèle ; p. 292, l. 11 en partant du bas : *Bukovine*, pour : Transylvanie.

Plusieurs de ces fautes, mais non toutes, sont dues aux difficultés de communication avec des typographes séparés alors par une ligne de démarcation plus rigide. Leur nombre est infime ; et il sera facile d'y remédier.

Il ne nous reste plus qu'à féliciter l'auteur de l'immense tâche accomplie. L'ouvrage constitue un grand progrès sur ce qui a été fait avant lui. Il est à la fois un utile résumé et memento de la longue histoire du schisme et des efforts pour le terminer (ce n'était pas le dessein de l'auteur de l'écrire dans le détail) et une précieuse documentation théologique pour tous ceux, catholiques et orthodoxes, qui voudront examiner les raisons de ce schisme et les moyens d'y mettre fin. Nous souhaitons à l'ouvrage beaucoup de lecteurs. D'abord, parmi les orthodoxes, pour les éclairer, car un grand nombre ignorent les véritables positions de l'Eglise catholique touchant leurs Eglises. Ensuite, parmi les catholiques instruits, car il n'en manque pas qui ont besoin d'apprécier avec plus d'équité les causes, et les personnages, et les torts, qui ne furent pas tous du même côté, qui ont occasionné ou provoqué cette longue et douloureuse séparation. L'ouvrage, du reste, se lit aisément ; le style de l'auteur est facile ; peut-être même l'est-il trop, je veux dire un peu trop abandonné. C'est dire qu'on ne sera pas rebuté malgré le sérieux du sujet et la subtilité des développements.

V. Grumel.

IN MEMORIAM

Le R. P. Edmond BOUVY

(1847-1940)

Survenu au milieu de l'immense catastrophe qui plongeait la France entière dans la ruine de sa fortune et le deuil de sa gloire, le décès du R. P. Edmond Bouvy ne pouvait que passer inaperçu. Nous l'apprîmes un jour du mois de juillet 1940, par deux lignes du journal *La Croix* qui le mentionnait parmi les amis défunts. Cette nouvelle éveilla chez les membres de sa Congrégation dont il était le vétéran et où il demeurait le suprême témoin du fondateur, des sentiments émus de respect et de reconnaissance. Ces sentiments sont particulièrement vifs au sein de notre Institut byzantin, qui aime à saluer en lui plus qu'un spécialiste de ses disciplines, plus même qu'un aide de la première heure, savoir, le guide éclairé et l'initiateur aux études byzantines de ses premiers membres : inestimable service, titre impérissable à notre gratitude, que nous nous faisons un devoir de professer en tête de cette courte notice.

Le P. Edmond Bouvy est né le 17 mai 1847, à Roubaix (Nord), diocèse de Cambrai. Il était d'une telle faiblesse qu'on prédisait à la mère un trépas prochain. Il porta cette chétivité durant plus de 90 ans et mourut de vieillesse. Par suite des circonstances présentes qui nous privent de divers moyens de documentation, nous n'avons sur les premières années du vénéré défunt jusqu'à son entrée à l'Assomption que des indications fournies par lui-même en diverses réponses qu'il fit aux vœux qu'on lui adressa à l'occasion de son jubilé sacerdotal de diamant. Du moins ont-elles une valeur de toute première source et l'on nous permettra donc d'y puiser : peut-être leur caractère intime les rendra-t-elle plus attachantes.

« Le bon Dieu dans sa bonté, m'a appelé, dès mon enfance, à l'honneur et à la joie de monter au saint autel.

« Je suis passé, déjà bachelier, du collège de Notre-Dame des Dunes de Dunkerque au grand séminaire de Cambrai où j'ai pris la soutane et reçu la tonsure, mais ma chétive santé obligea les directeurs à me renvoyer dans ma famille en gardant l'habit ecclésiastique. Un peu remis, je devins professeur au collège ecclésiastique de Tourcoing dont j'ai gardé le meilleur souvenir. Mais le professorat ne conduisait pas au sacerdoce. On exigeait de moi les quatre ans de séminaire que je ne pouvais pas fournir. Je pensai que la Compagnie de Jésus aurait plus de condescendance pour mes misères,

et je me présentai au noviciat de Saint-Acheul où je trouvai de vrais Pères, qui ne jugèrent pas, cependant, devoir diminuer pour moi les rigueurs de leur austère noviciat. Ils me rendirent à ma famille attristée, mais toujours condescendante.

« Nous étions aux lamentables commencements de 1871, après la victoire sans suites pour nous de Bapaume. Ma soutane et mon amour pour la patrie me semblèrent exiger que je m'offrisse comme brancardier. Le général auquel je me présentai ne jugea pas que ma mine valût qu'on me donnât un titre officiel : Allez... si vous voulez, me dit-il. Et je devins le second d'un Père Rédemptoriste. Après trois jours, il me demanda de regagner mes pénates. Il ne voulait pas avoir à soigner d'autres que les combattants.

« Sur ces entrefaites, je sus que le collège ecclésiastique de Meaux, qui fonctionnait toujours quoique une partie de ses locaux fussent occupés par les Prussiens, cherchait des professeurs. Je me présentai et fus admis. Tout en faisant ma classe, je préparais ma licence et suivais quelques cours au grand séminaire. Néanmoins, on ne voulut pas m'incorporer au diocèse, sans doute à cause de mes défauts. La licence obtenue, je fus vivement invité, par un des examinateurs, à entrer dans l'Université. Ce n'était pas le chemin de l'autel, et je refusais péremptoirement. »

Comment ne pas admirer ici le désintéressement du jeune homme ? Repoussé par trois fois des chemins du sacerdoce, il voit la plus honorable carrière, la plus conforme à ses goûts, s'ouvrir devant lui. Ne pouvait-il pas, sans forfaire le moins du monde, puisqu'aucun engagement ne le liait, considérer ces refus réitérés et cette nouvelle proposition comme un signe que la Providence l'appelait à servir l'Eglise dans l'Université, comme l'avait fait Ozanam ? Avec générosité, il préféra sacrifier ce brillant avenir, se confiant en Dieu pour réaliser l'idéal toujours lumineux de sa vie. Sa sainte obstination ne tarda pas à être récompensée. Voici la suite des confidences :

« Mais que devenir ? Un ami me dirigea vers le R. P. Bailly (Vincent de Paul), que je connaissais de réputation. Il m'accueillit avec une grande bonté, écrivit à mon sujet à Nîmes où m'appela bien vite le P. Emmanuel (Bailly). Trois jours après mon arrivée, j'étais coiffé du capuchon et ceint du cordon assomptionniste et installé professeur de seconde... Le R. P. d'Alzon fut toujours pour moi d'une bonté particulière. Cette bonté, cette foi rayonnante, son caractère chevaleresque, m'attachèrent à lui pour jamais. Grâce à sa condescendance, j'ai pu réaliser à Nîmes ce qui m'avait été refusé ailleurs : enseigner les autres et, en même temps, étudier pour mon compte personnel.

« Entré à l'Assomption en 1873 (mars), je fis mon noviciat, je prononçai mes vœux (perpétuels en mars 1876), et, en 1876, il y a soixante ans aujourd'hui (23 septembre 1936), le vénéré P. d'Alzon me présentait à Mgr de

Cabrières (à Montpellier) pour l'ordination sacerdotale. Dans les premiers mois de l'année, j'avais reçu les deux autres ordres majeurs. »

Le P. Edmond apportait à l'Assomption des dons de premier ordre. Esprit fin et clair, cœur délicat, goût de l'étude, style élégant et châtié, remarquable à la fois de précision, de couleur et de mouvement. Ces qualités littéraires, il les avait déjà montrées en écrivant dans la presse et même dans les *Annales de philosophie chrétienne* de Bonnetty. Cette collaboration, disons-le en passant, n'était pas un titre de recommandation auprès du P. d'Alzon ; mais le disciple eut vite fait de prendre l'esprit du maître. Aux dons susdits, le P. Bouvy joignait des qualités de professeur hors pair. « Comme professeur, témoigne un de ses anciens élèves, il a su donner un tel amour de l'étude, un tel enthousiasme pour le travail, qu'il n'a jamais eu besoin de punir. Je crois qu'en tout il a donné cinq minutes d'arrêt, et ce n'était pas pour un acte de paresse : il n'y avait pas de paresseux parmi nous, son enseignement nous ravissait. »

Le P. Bouvy resta attaché au collège jusqu'en 1888. Ayant débuté comme professeur de seconde, il fut ensuite tour à tour professeur d'histoire (1874-1877), de rhétorique (1878-1879, 1883-1885, 1887-1888), de philosophie (1881-1883), préfet de discipline (1877-1878), ce qui ne lui convenait nullement et dura peu, et préfet des études (1885-1887). Tant que vécut le fondateur de l'Assomption, c'est-à-dire jusqu'en 1880, le P. Bouvy s'imprégna profondément de ses leçons et de son esprit. Intelligence lucide, âme vibrante et délicate, il était bien fait pour comprendre et apprécier un tel maître dont la bonté l'attachait autant que le génie. De son côté, le P. d'Alzon estimait cet esprit brillant et pourtant docile, ce cœur sensible et généreux ; il savait son goût de l'étude et stimula son activité. C'est sans nul doute à cette impulsion qu'est due l'orientation vers les études byzantines de l'activité du P. Bouvy. Lui-même, dans son discours sur le P. d'Alzon homme de doctrine, nous retrace cette genèse.

« Au cours du mois de septembre 1875, il (le P. d'Alzon) désigna à chacun des jeunes religieux du collège un sujet à traiter. J'eus en partage une étude en latin sur le culte de saint Michel dans l'Eglise grecque. Le jour fixé pour la lecture du travail était la fête même de l'archange. Je me mis à l'œuvre, feuilletant les *Acta Sanctorum*, la *Patrologie* de Migne et l'édition abrégée des *Ménées*. Bientôt les matériaux furent surabondants : les historiens Sozomène et Nicéphore racontaient des apparitions et des prodiges ; le diacre Pantaléon, chartophylax de l'Eglise de Constantinople, ... fournissait tout un brillant panégyrique. J'admirais surtout ce récit du miracle de Chones de Phygie, l'ancienne Colosses de saint Paul, dont saint Michel est le héros. » Après avoir résumé ce récit, le P. Bouvy continue : « Voilà ce que racontaient le ménologe Basilien et le patriarche Sisinius et Siméon Métaphraste et le diacre Pantaléon. Voilà ce que chantaient les mélodes byzantins, Jean le moine, saint Joseph l'hymnographe, peut-être

saint Romanos dont deux strophes anonymes semblaient révéler le génie. C'étaient surtout leurs cantiques que je voulais faire connaître à mon aimable auditoire en la fête de l'Archange.

Il m'en souvient comme d'hier. Je vois encore le P. d'Alzon dans son fauteuil, très attentif à mes paroles, me faisant répéter les citations grecques et quelquefois les phrases latines dont la prononciation n'avait pas assez fait ressortir le sens.... Je parlai pendant une heure entière : quelques-uns de mes auditeurs me trouvaient long et ennuyeux ; ils avaient raison sans doute ; mais le P. d'Alzon et le P. Tissot me donnèrent le meilleur des encouragements... Le P. d'Alzon m'appela dans sa chambre et, pendant les jours qui suivirent, j'eus le bonheur de lui expliquer avec quelques détails les lois rythmiques de la poésie des Mélodes. Avec un pareil disciple, ma science fut vite épuisée : je n'avais entre les mains qu'un petit nombre de textes, et le cardinal Pitra n'avait pas encore publié les œuvres de saint Romanus avec cette introduction magistrale qui devait nous initier à tant de secrets.

Depuis, dix-huit ans se sont écoulés (le P. Bouvy parle en 1893) : nos saints hymnographes ont été présentés au monde savant et accueillis avec faveur. La docte Allemagne leur fait une place dans l'histoire littéraire. La France elle-même apprend peu à peu leurs noms et leur génie. Au Congrès eucharistique de Jérusalem, un légat du Saint-Siège les cite avec honneur et les invoque avec amour. Ce n'est pas encore pour eux la gloire, mais c'est un commencement de justice, une extension et une reconnaissance de leur culte ; et j'oserai dire, en cette fête de famille, que, dans ce modeste triomphe de nos saints poètes, un des jours décisifs fut ce 29 septembre ; cette fête de saint Michel archange, où le P. d'Alzon s'intéressa à leurs cantiques et par sa bienveillance même désigna dans sa Congrégation un champion de leur mémoire. » (1)

Ce germe, nous le verrons, allait avoir d'autres développements. En attendant, nous voyons que c'est précisément vers la fin de cette année 1875 que dans la *Revue de l'enseignement chrétien* parurent les premiers travaux du P. Bouvy sur la poésie chrétienne en Orient. Quand cette publication eut cessé, il les poursuivit de 1880 à 1882 dans une autre revue « *Les Lettres chrétiennes* », qui fut éphémère elle aussi. Ces études et recherches, en une matière peu connue, le préparaient à l'obtention du doctorat ès-lettres. Il l'enleva brillamment par ses deux thèses, l'une sur saint Isidore de Péluse, *De Isidoro Pelusiota*, où il examinait et faisait ressortir ses procédés de style et sa doctrine morale, et l'autre, *Poètes et mélodes. Etudes sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie grecque*, où il utilisait, étendait et pro-

(1) *Le P. d'Alzon, homme de doctrine.* Discours prononcé à l'occasion du cinquantenaire de la maison de l'Assomption, le 27 juin 1893 : *L'Assomption et ses œuvres*, 2e édition, p. 134-137.

longeait les découvertes du cardinal Pitra en cette matière. Un témoin de la soutenance, celui déjà cité plus haut, rapporte : « Quand le P. Edmond a passé ses thèses de doctorat, j'ai assisté à la séance et je dois dire que ce n'était pas l'examiné qui était embarrassé, mais les examinateurs. La question présentée était si nouvelle pour eux qu'ils n'avaient que des félicitations à adresser au lauréat, et ils n'y manquèrent pas. »

Cet ouvrage, *Poètes et mélodes*, beaucoup trop technique pour attirer et retenir le grand public et même ce qu'on appelle le public cultivé, n'en eut que plus de succès et d'autorité auprès des érudits. La docte Allemagne lui fit l'accueil le plus flatteur. Karl Krumbacher, dans son célèbre ouvrage *Geschichte der byzantinische Litteratur*, qui demeure toujours le manuel fondamental des études byzantines, lui faisait cet honneur, décerné à nul autre, d'en citer en plein texte, en français, une page entière, celle où le P. Bouvy exalte, au-dessus des poètes de l'ancienne Grèce, en une envolée magnifique, le lyrisme chrétien du mélode Romanos.

Excellemment doué pour le professorat, le P. Bouvy l'était non moins pour la prédication. C'est à ce titre qu'en 1888 il est appelé à Paris, où, tout en exerçant ce ministère, il collabore de sa plume alerte et fine, qui ne veut pas déchoir de son élégance, au journal *La Croix.*

Mais bientôt un événement important va s'insérer dans son existence. Le comité des Congrès eucharistiques internationaux, estimant la chose possible grâce à l'organisation des Pèlerinages de Pénitence, avait décidé de tenir ses solennelles assises et manifestations, en 1893, au berceau même du christianisme, à Jérusalem. Léon XIII avait béni le projet et avait désigné le cardinal Langénieux, archevêque de Reims, pour le représenter au Congrès en qualité de légat *a latere*. L'Occident était alors dans son ensemble si étranger aux choses de l'Orient chrétien qu'une préparation des esprits, une initiation intellectuelle parut nécessaire. Elle eut lieu sous la forme d'un recueil d'articles, publié sous le titre : *Etudes préparatoires au Pèlerinage eucharistique en Terre Sainte et à Jérusalem en avril et en mai* 1893. C'est le P. Bouvy qui organisa ce recueil, et qui en fut non seulement le metteur en œuvre, mais le principal rédacteur. Onze travaux y sont signés de son nom. Il eut le bonheur de prendre part à ces fêtes au succès desquelles il avait ainsi contribué. Elles eurent pour lui un lendemain. Cet effort qu'il avait fourni, cette compétence dont il avait fait preuve ne furent pas oubliés quand deux ans plus tard, Sa Sainteté Léon XIII, dans sa lettre *Adnitentibus nobis* (2 juillet 1895) confia aux Augustins de l'Assomption la mission de travailler à l'unité chrétienne auprès des chrétientés orientales dans la connaissance et le respect de leur antique histoire et de leurs rites vénérables. Le P. Bouvy était tout désigné pour asseoir l'œuvre sur un fondement scientifique éprouvé. On fit donc appel à son dévouement. Avant de partir, il alla recevoir la bénédiction du Saint-Père. Ecoutons-le lui-même rapporter ce souvenir : « Léon XIII, auquel je fus présenté à mon départ pour l'Orient,

m'encouragea au travail qui là-bas m'attendait, et j'entends encore sa voix me disant : *Oui, oui, travaillez, travaillez pour l'Orient.* N'est-ce pas à la bénédiction qu'il me donna alors qu'est due la naissance des *Echos d'Orient*, que les rédacteurs passés et présents ont rendus si savants et si féconds ? » Les rédacteurs présents, que confond une telle appréciation venant d'un tel juge, n'ont garde d'oublier que l'enseignement du P. Bouvy fut le premier capital intellectuel de leur œuvre. Un an suffit à ce maître pour le communiquer à des esprits pénétrants et avides tels que Louis Petit, le premier directeur de la revue et futur archevêque d'Athènes, Jules Pargoire, trop tôt ravi à la science, Sophrone Rabois-Bousquet, connu sous le nom de Pétridès, qu'il prit en embrassant le rite grec. Il avait d'abord composé et fait imprimer sous le titre : *Les Etudes grecques en Orient*, une brochure de 72 pages (hors commerce), contenant une sorte de programme pour les religieux destinés aux études orientales. C'est durant cette même année 1895-1896, que le P. Bouvy composa et publia *Les souvenirs chrétiens de Constantinople et des environs*, que rien, depuis près de cinquante ans, n'est encore venu remplacer. Il ne sera pas inutile de citer quelques lignes de l'avant-propos pour faire connaître le point de vue envisagé par l'auteur et le substrat scientifique qu'il a mis à la base de sa brillante vulgarisation.

« Constantinople est, après Rome, la ville du monde qui possède le plus de souvenirs de l'histoire de l'Eglise. Elle est la ville de la Vierge, des conciles œcuméniques, des docteurs et des confesseurs de la foi ; elle est vraiment à tous les titres la nouvelle Rome, fille bien-aimée de l'ancienne, alors même qu'elle se posait en rivale et en ennemie. Cinq papes y sont venus, soit en triomphateurs, soit en martyrs.....

« L'archéologie de Rome chrétienne est une science déjà toute faite et vulgarisée. L'archéologie de Constantinople est une science moins accessible. Les travaux de Ducange, de Gillius, de Banduri, sont d'admirables œuvres d'érudition, mais il s'en faut bien que tout y soit or, ou même argent. Dans notre siècle, les Drs Paspati, Déthier, Mordtmann et Manuel Gédéon ont publié à Constantinople soit en grec, soit en français, des livres de grande valeur trop peu connus en France. Il en est de même de bon nombre d'articles de la collection du Syllogue ; les *Exuviae Constantinopolitanae* du comte Riant, les *Itinéraires russes* et toutes les publications de l'Orient latin ne s'adressaient pas non plus au grand public. Nous ne connaissons dans toute la bibliographie de notre sujet que le charmant petit livre de M. Schlumberger sur les Iles des Princes. Malheureusement, à certaines pages, la frivolité des réflexions contraste péniblement avec l'intérêt religieux du récit.

« On ne trouvera dans notre esquisse des souvenirs chrétiens de Constantinople absolument rien de ce qui surabonde dans les livres comme celui de Théophile Gautier, pour ne citer que le plus connu, et rien non plus ou presque rien de ce qui remplit les guides ordinaires... Le Guide *Joanne*

présente ordinairement d'excellentes descriptions des édifices au point de vue de l'architecture, et nous avons encore négligé à dessein le côté descriptif pour *nous en tenir strictement à l'histoire et au souvenir des saints.* »

Comme on le voit, l'ouvrage du P. Bouvy ne faisait double emploi avec aucun autre, et comblait vraiment une lacune.

Le P. Bouvy passa l'année suivante (1896-1897) à Jérusalem où il fut professeur de théologie au scolasticat de sa Congrégation. Mais le climat d'Orient ne convenait pas à sa santé délicate. Il dut revenir en France (Paris), où, tout en se livrant au ministère de la prédication, il continua à s'occuper de l'œuvre intellectuelle à laquelle il avait donné la première impulsion. C'est peu après son retour, en octobre 1897, que la revue, d'abord mensuelle, des *Echos d'Orient* fit sa première apparition. Il veilla sur ses débuts, lui donna plusieurs articles et même rédigea un article programme : *Notre but*, qui parut dans un des fascicules du premier volume. Nous en rappelons ici les principaux passages :

« Les *Echos d'Orient* ne sont pas une revue exclusivement spéculative d'archéologie, d'histoire, de liturgie, de littérature byzantine. Nous avons un but immédiat, et, disons-le bien haut, un but surnaturel et apostolique : intéresser les chrétiens d'Occident aux chrétientés orientales, travailler à l'extinction du schisme, à la grande œuvre d'union entreprise par Léon XIII ; provoquer dans l'Eglise, et surtout en France, en faveur de l'Orient et des choses d'Orient, un triple mouvement de prières, d'études et d'action. » Et les trois points du programme étaient développés. Voici la partie relative aux études :

« Mouvement d'études. L'Orient chrétien est maintenant plus ignoré que l'Inde, la Chine et le Japon, que la région des Grands Lacs, que le Klondyke et l'Alaska. Son souvenir se confond avec l'islamisme qui l'oppresse. Comme la Pologne, comme tous les pays conquis, parce qu'il n'a pas de territoire propre, il semble qu'il ne mérite plus l'attention du monde civilisé. Mais cet oubli est souverainement injuste, et pour nous, chrétiens, nous savons que l'histoire de l'Orient est en quelque sorte l'histoire même de la religion, que sa littérature pendant huit siècles est entrée tout entière dans notre tradition dogmatique, que ses docteurs ont été les oracles de notre foi dans les conciles, que ses langues nationales sont les langues sacrées du christianisme à son berceau, que sa liturgie possède encore toute l'efficacité sacramentelle que possède la nôtre ; enfin, qu'ignorer l'Orient, c'est presque ignorer l'Eglise. Nous voudrions que l'on se remît à étudier les documents, cette histoire, cette géographie même d'une terre qui fut terre biblique, qui fut aussi, qui est encore, qui sera toujours une terre chrétienne. Nous voudrions qu'il y eût des hellénistes et des philhellènes par zèle apostolique, comme il y en a par goût, par sympathie, par fantaisie profane. »

Avec les études, les *Echos d'Orient*, selon le P. Bouvy, devaient aussi promouvoir la prière et l'action pour l'unité chrétienne. Il faut convenir

qu'il était difficile qu'un même organe se prêtât à des services si divers. Ces activités parallèles ou mêlées ne pouvaient que se nuire mutuellement. En particulier, la note directement apostolique ne pouvait que nuire au caractère et à l'autorité scientifique de la Revue, élément pourtant essentiel et, mis à part les moyens de grâce, primordial de l'œuvre apostolique elle-même. Cette incompatibilité, qui se faisait déjà sentir quand parut l'article programme, devint de plus en plus évidente. Aussi la note scientifique, qui dès le début avait été prédominante, élimina-t-elle rapidement les autres aspects qui entravaient l'essor intellectuel du jeune périodique.

Nous avons laissé le P. Bouvy à Paris. En 1900, on fit encore appel à sa science et à son dévouement pour asseoir et fortifier la maison de théologie qui se fondait alors en Belgique, à Bure, et qui se transporta presque aussitôt à Louvain. Sous la forte impulsion du P. Merklen, les études prirent dans cette « maison Saint-Augustin » un élan et une ferveur qui allaient jusqu'à l'enthousiasme. Ce centre des fortes études eut bientôt son organe, qui prit le nom de *Revue Augustinienne*. Cette publication, paraissant en forts fascicules mensuels, était alimentée par les recherches et études des professeurs et les meilleurs travaux des élèves plus avancés. Elle ne tarda pas à se faire, parmi ses aînées, une place respectée dans les divers domaines des sciences ecclésiastiques. Le P. Bouvy contribua pour sa part, qui fut grande, à sa création et à son succès. C'est même à lui qu'on demanda de rédiger le programme de la revue. Il en avait la direction et y collabora jusqu'à la fin (1910).

En 1910, il fut envoyé à Montpellier pour le ministère de la prédication. Le climat du Midi convenait mieux en effet à sa santé et à sa vieillesse commençante. Puis, de nouveau, il fut employé au professorat, à Rome, de 1913 à 1918. A cette date, il fallut tenir compte de sa faiblesse et de son âge, qui ne lui permettaient plus qu'une intermittente activité. San-Remo et Menton l'accueillirent successivement (1918-1927). Durant de nombreuses années, ce fut un repos entrecoupé de prédications, surtout auprès des communautés religieuses contemplatives, capables de le suivre dans l'élévation de ses pensées. Puis, la maison de retraite de Lorgues (1927-1940) s'ouvrit à lui. C'est là qu'il se prépara dans une longue attente à sa rencontre suprême avec Dieu. C'est là qu'il eut le bonheur de célébrer, grâce rarement accordée, le 60e anniversaire de son sacerdoce, idéal de son enfance et couronne de sa vieillesse.

Ses dernières années furent remplies des souvenirs de sa vie : elles furent alimentées spirituellement par le commerce avec les auteurs qu'il avait le plus aimés et fait aimer : saint Paul, saint Augustin, Bossuet : cette trinité du génie chrétien. Au quinzième centenaire de saint Augustin, âgé de 86 ans, il avait repris la plume et publié dans la *Vie Augustinienne* une série d'articles sur les *Enarrations sur les Psaumes* du grand Docteur africain. Ce fut son chant du cygne.

On nous écrit de Lorgues, sur la fin du P. Bouvy les renseignements. suivants : « Comme maladie, il n'avait rien de caractérisé : l'âge seulement. Il ne disait plus la messe depuis deux ans, mais tous les matins il communiait soit à la chapelle, soit dans sa chambre. Tous les jours on allait lui faire une lecture pieuse. Il avait reçu les derniers sacrements en pleine connaissance, s'unissant aux prières qui se faisaient autour de lui. C'était, vous le savez, une âme très sensible. Son culte pour le P. d'Alzon était très grand. Le moindre souvenir de sa vie, il aimait à le faire revivre. »

Sa mort est survenue le 3 juillet 1940. Il repose au cimetière de Lorgues (Var).

Le P. Bouvy était un humaniste dans le sens le plus élevé du terme. On peut dire que sa seule jouissance humaine était la jouissance littéraire. Elle s'amplifiait jusqu'à l'enthousiasme quand la beauté de la forme était le revêtement, ou mieux, l'épanouissement harmonieux d'une riche et belle pensée. Il était de ceux que Saint Augustin appelle *spiritualis pulchritudinis amatores*. Ce qu'il goûtait dans les autres, il savait le produire lui-même. Sa prose était harmonieuse et élégante et ne souffrait ni expression basse et triviale ni négligence d'expression. On lui dit. un jour, quand il penchait déjà vers la tombe, qu'il pourrait se présenter devant l'Eternel sans une faute de français : mot d'enjouement, qui était un hommage au souci qu'il avait toujours eu de la pureté de la langue et du style. Vrai maître en prose, il maniait aussi le vers français, avec aisance et distinction, mais peu de pièces ont dépassé le cercle de sa famille religieuse ou du collège de l'Assomption à Nîmes. Le vers latin avait également en lui un fin connaisseur et un émérite praticien. Quand Mgr de Cabrières reçut la pourpre cardinalice, il le salua en un long poème d'hexamètres de facture toute virgilienne. Ce goût de la belle littérature s'alliait chez lui à un sens critique très attentif. Pour ne citer qu'un détail, il corrigea un jour, par le seul examen du contexte, un passage de la chronique de Phrantzès dans l'édition de Bonn (voir ci-après : Canon à la louange du patriarche Euthyme II). Et cette correction se trouvait conforme à l'édition princeps de Alter, très rare, qu'il ne pouvait consulter, et vient d'être confirmée par l'édition récente de J.-B. Papadopoulo (chez Teubner), faite sur bon nombre de manuscrits.

On trouvera ci-après la liste des travaux du P. Bouvy. Ceux qui, la comparant avec sa longue existence, s'étonneraient de ne pas la trouver plus abondante ne devront pas oublier que sa chétive santé et son caractère très impressionnable lui furent des obstacles, et surtout, que le meilleur de ses dons fut consacré à une activité d'ordre supérieur, au titre de son sacerdoce. L'œuvre littéraire qu'il laisse est du moins, pour le fond et pour la forme, d'excellente qualité.

V. Grumel.

Bibliographie du R. P. E. BOUVY

I. — OUVRAGES.

1) *De Sancto Isidoro Pelusiota libri tres.* Scribebat atque operae aestimationem deferebat Parisiensi litterarum Facultati. Nemausi, in Domo Assumptionis 1884. In-8 de IV-216 p.

2) *Poètes et mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise Grecque.* Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Nîmes, Lafare, 1886. In-8 de XV-385 p.

3) *La prose syntonique chez les Grecs et les origines du rythme des mélodes.* Nîmes, Lafare, 1886. In-16 de 48 p. (chap. VI du précédent avec quelques adaptations).

L'Itinéraire de Virgilius en Palestine traduit et commenté. Paris, Bonne Presse, 1891. III-33 p.

5) *Souvenirs chrétiens de Constantinople et des environs.* Paris, Bonne Presse, 1896. In-16 de VI-132 p.

6) *Alexandrie. La ville chrétienne.* Paris, Bonne Presse, s. d. 16 p.

7) *Les études grecques en Orient.* Typographie augustinienne, s. d. (1895), 74 p.

II. — COLLABORATION AUX REVUES ET AUTRES PUBLICATIONS

A) ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE :

Origine sémitique de Pythagore, fascicule de mai 1870, p. 339-353.

Théodore le Lecteur, Jean d'Egée et Jean Diacrinoménos, à propos de la récente découverte de M. E. Miller, tome 86, nos 41 et 42, mai et juin 1874, p. 325-335 et 421-429.

B) REVUE DE L'ENSEIGNEMENT CHRÉTIEN, Nouvelle série :

1) *La poésie chrétienne en Orient avant Photius*, X (1875), 312-329, 333-342.

2) *Les poètes de l'Eglise d'Orient avant Photius*, XI, 20-42.

3) *La poésie dans l'Eglise*, XII, 103-124.

4) *L'Eglise et les Universités*, XII, 205-225.

C) LES LETTRES CHRÉTIENNES. Revue d'enseignement, de philologie et de critique (Lille-Paris).

1) *Le rythme syllabique des mélodes appliqué à la poésie sacrée*, I, 1880, 407-426 ; II, 1880-1881, 114-123, 276-306.

2) *Quelques mots sur la métrique hébraïque. M. de Günzburg et M. Bickell*, III, 1881, 437-442.

3) *Les origines de la poésie chrétienne. Les cantiques de l'Eglise primitive*, IV. 1882, 188-203.

4) Recensions diverses.

D) REVUE DES ÉTUDES GRECQUES :

Canon à la louange du patriarche Euthyme II (*note additionnelle*), VI, 1893, 271-272.

E) ETUDES PRÉPARATOIRES AU PÈLERINAGE EUCHARISTIQUE EN TERRE SAINTE ET A JÉRUSALEM EN AVRIL ET EN MAI 1893. Paris, s. d.

1) *Les titres glorieux de l'apôtre Saint Pierre dans l'hymnographie grecque*, XXV-XXVIII.

2) *La fête de Saint Léon le Grand dans l'Eglise grecque*, XXIX-XXXII.
3) *Convenances historiques d'une assemblée générale des œuvres eucharistiques à Jérusalem*, 1-14.
4) *Le mot* λειτουργία, 27-28.
5) *Les langues liturgiques*, 29-37.
6) *Saint Théodore le Cénobiarque*, 46-51.
7) *Les diptyques de l'Eglise de Jérusalem*, 58-77.
8) *Sophrone le Sophiste et Damas avant la conquête musulmane*, 131-138.
9) *Le pèlerinage eucharistique*. Sermon prêché à Orléans dans l'église Saint-Pierre du Martroy le 10 février 1893, 145-155, 219-228, 260-273.
10) *Sophrone le Pèlerin et les monastères de Palestine*, ibid., 185-192.
11) *Le Pentecostarion des Grecs*, 9 avril-4 juin, 237-239.

F) Bessarione :
*La fête de l'*Εἴσοδος *ou de la Présentation de la Vierge au Temple dans l'Eglise Grecque*, I, 1897, 555-562.

G) Echos d'Orient :
1) *L'Orient à la Cour de Saint Louis* (poésie), I, 1897/8, 147-151.
2) *Saint Léon le Grand dans l'Eglise grecque*, I, 172.
3) *La semaine sainte et la poésie liturgique*, I, 193.
4) *Saint Jean Chrysostome et Saint Isidore de Péluse*, I, 196-201.
5) *Fleurs du désert* (trad. J.-B. Cotelier, Ecclesiae graecae mon., I, 542-545), I, 214-125.
6) *Le Pentecostarion des Grecs*, I, 225.
7) *Notre but* (éditorial), I, 257.
8) *Le cantique funèbre d'Anastase*, I, 262-264.

H) Revue Augustinienne (Louvain) :
1) *Programme de la Revue Augustinienne*, I, 1902, 3-8.
1 bis) *Apollinaire de Laodicée*, I, 1902, 34-43.
2) *Une homélie d'Origène*, I, 1902, 84-96.
3) *Les Anastases du Sinaï*, ibid., 135-136.
4) *Le style de saint Jérôme*, ibid., 151-159.
5) *Le cardinal Ciasca*, ibid., 194-197.
6) *Les manuscrits des discours de Saint Grégoire de Nazianze*, ibid., 222-237.
7) *Sainte Macrine*, ibid., 265-288.
8) *La loi de l'arcane*, ibid., 329-333.
9) *Saint Augustin rhéteur et Père de l'Eglise*, ibid., 397-408.
10) *Paulin de Milan*, ibid., 497-514.
11) *Les origines de la fête de la Présentation*, ibid., 581-594.
12) « *Le patriotisme et la vie sociale* » (du R. P. Sertillanges), ibid., 632-633.
13) *Commentaire sur « L'Ecclésiastique » par le R. P. Knabenhauer*, ibid., 636-642.
14) *Saint Jérôme à Constantinople. — L'Anastasie*, II, 1903, 20-37 ; *L'historien*, ibid., 109-123 ; *L'exégète*, ibid., 205-224 ; *Avant le Concile*, ibid., 488-504 ; *Les Pères du Concile*, III, 1903, 5-22 ; *Le Concile*, 103-213.
14 bis) « *Histoire des livres du Nouveau Testament* » (de Jacquier), II, 1903, 71-74.
15) *Diatessaron*, II, 1903, 80-81.
16) *Les sources historiques de la vie de Saint Ephrem*, ibid., 155-164.

17) *Le jubilé du couronnement de Léon XIII*, ibid., 187-190.
18) *L'hymnographie du XI^e siècle*, ibid., 264-267.
19) *Le Commentaire sur Josué du R. P. de Hummelauer*, ibid., 345-353.
20) *Le T. R. P. Picard*, ibid., 377-391.
21) *Le projet de M. l'abbé Chabot. Collection patrologique orientale*, ibid., 551-554.
22) *Les directions intellectuelles de Léon XIII*, III, 1903, 99-113.
23) *Le Kantisme et le P. Laberthonnière*, ibid., 182-185.
24) *Le pseudo-Chrysostome sur saint Matthieu*, ibid., 289-313.
25) *Saint Augustin. Les Enarrations sur les Psaumes*, ibid., 418-436.
26) *Le panégyrique de sainte Catherine par Bossuet*, ibid., 481-489.
27) *Le pèlerinage d'Eucheria*, ibid., 514-522.
28) *Eucheria et Silvia*, IV, 1904, 80-83.
29) *Le « Discours aux Grecs » de Tatien*, ibid,, 167-172.
30) *Les Pères de l'Eglise.* — (Définition), V, 1904, 461-485 ; *La méthode historique et les Pères de l'Eglise*, VI, 1905, 150-175 ; *Les Pères de l'Eglise et l'histoire littéraire*, VII, 1905, 531-555, 641-672.
31) *L'histoire du Gnosticisme*, par E. de Faye, VI, 1905, 62-68.
32) *Le dogme de l'Eucharistie*, IX, 1906, 176-180 (pseudonyme : Pierre Lamotte).
33) *Le schisme d'Antioche*, X, 1907, 306-311 (même pseudonyme).
34) *Saint Thomas d'Aquin. Ses traducteurs byzantins*, XVI, 1910, 401-408.
35) *Le centenaire du P. d'Alzon. Ses directions intellectuelles*, XVII ,1910, 5-24.
36) Recensions de divers ouvrages, *passim*.

I) La Vie Augustinienne :

Saint Augustin : Les Enarrations sur les Psaumes, 1931, p. 33-38, 82-87, 93-103, 136-142, 161-171.

III. — VARIA.

1) *Le P. d'Alzon homme de doctrine.* Discours prononcé à l'occasion du cinquantenaire de la maison de l'Assomption, le 27 juin 1893. Nîmes, 1893.
2) *Les Eglises orientales. Traditions et liturgies eucharistiques.* Dans le Compte rendu du Congrès eucharistique de Reims, 1894, p. 746-760. Reproduit dans *les Questions actuelles*, t. XXV, n° du 4 août 1894, p. 35-43.
3) *Le surnaturel et sa puissance pour le relèvement de la France.* Rapport au Congrès national de Reims, 21 octobre 1896. — *Les Questions actuelles*, XXXVI, 1896, 139-150.
4) *Les droits de l'enseignement chrétien.* Discours de distribution des prix au collège de l'Assomption à Nîmes, 1899. Reproduit dans *les Questions actuelles*, XLIX, 1899, 326-335.
5) Poème en vers latins à Son Eminence le Cardinal de Cabrières à l'occasion de son élévation à la pourpre, à Rome, le 30 novembre 1911.
6) *A Son Exc. Mg Petit, archevêquer d'Athènes et délégué apostolique en Grèce*, Rome, 27 avril 1912.
7) *Vie du P. d'Alzon.* Typographie augustinienne, 1922. Ouvrage commencé. Quatre chapitres sur les origines, l'enfance et la jeunesse du P. d'Alzon.

J. Gouillard.

Chronique des Eglises orientales

I. — EGLISE DE GRÈCE

Organisation des paroisses

Depuis que l'Eglise de Grèce a vu son autocéphalie reconnue par le patriarcat œcuménique de Constantinople (29 juin/11 juillet 1850), elle a déjà expérimenté cinq lois différentes sur l'organisation des paroisses : celle du 8 juin 1856, celle du 6 mars 1910 (1), celle du 17/30 décembre 1923 (2), celle du 10 juillet 1931 (3) et celle du 2 septembre 1938 (4). Comme celle-ci ne donnait pas encore satisfaction, elle a été remplacée par le décret-loi 2200 promulgué le 1er février 1940, qui a lui-même été modifié par le décret-loi 2254 du 23 mars de la même année. Ces deux documents entrent dans les plus grands détails afin que rien ne soit laissé à l'arbitraire. Nous en donnons une analyse complète pour montrer comment fonctionne la vie paroissiale en Grèce au point de vue administratif, car la loi civile ne s'occupe pas des cérémonies qui sont réglées par les saints canons. Nous suivons les textes publiés par le *Journal du Gouvernement* N° 13 du 1er février 1940 et N° 98 du 23 mars de la même année et par l'*Ecclesia*, bulletin officiel de l'Eglise orthodoxe de Grèce, des 10 février et 6 avril 1940.

CHAPITRE PREMIER

Des églises

Sous le nom d'églises (ναοί) on comprend six espèces d'édifices consacrés au culte : les églises paroissiales, les églises des fraternités, des fondations privées et des particuliers, les églises des établissements de bienfaisance, d'enseignement ou d'utilité publique, les églises des cimetières, les chapelles des villes (παρεκκλήσια) et celles des campagnes (ἐξωκκλήσια)

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XV, 1912, p. 177-179.
(2) Loi analysée dans la revue, t. XXVI, 1927, p. 449-457.
(3) Loi analysée dans la revue, t. XXXI, 1932, p. 227-235.
(4) Loi promulguée le 10 septembre 1938 (*Journal du Gouvernement* N° 317 du 10 septembrre 1938 ; *Ecclesia* du 24 septembre 1938).

(art. 1er). Les églises paroissiales constituent des personnes morales de droit public (art. 2).

Pour fonder une église paroissiale il faut l'avis favorable du Conseil métropolitain appuyé sur la demande d'au moins la moitié du nombre des familles exigé par la présente loi pour constituer une paroisse (art. 3).

Le représentant de l'église devant les tribunaux et autres autorités est le Conseil paroissial qui délègue un de ses membres à cet effet (art. 4).

Toutes les chapelles dont les recettes annuelles brutes sont inférieures à 20.000 drachmes sont soumises pour leur gouvernement et leur administration à la loi sur les paroisses. Celles qui ont un revenu supérieur à 20.000 drachmes sont soumises à la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé. Le ministre des Cultes peut exempter de cette obligation les chapelles éloignées des paroisses et dont le revenu brut est inférieur à 20.000 drachmes ; il les attribue alors à des sociétés reconnues d'utilité publique (art. 5).

Les églises privées, affectées aux besoins religieux du fondateur et de sa famille, restent en son pouvoir, mais l'autorité gouvernementale les fait fermer s'il y admet le public, sauf le jour de la fête patronale. Dans ce dernier cas, les recettes sont versées à la Banque Nationale Agricole ou à la Caisse d'Epargne et servent uniquement à l'entretien de l'église (art. 6).

Les cimetières appartiennent aux municipalités qui ont seules le droit d'en fonder, Il est interdit d'enterrer en dehors des cimetières. A partir du 1er avril 1940, les églises des cimetières sont administrées par des Conseils d'église soumis aux mêmes prescriptions que les Conseils paroissiaux. C'est le métropolite qui nomme leurs desservants. Ces derniers, ainsi que les chantres et les sacristains sont payés de la même façon que ceux des églises paroissiales (art. 7).

Il est permis d'exproprier et d'aliéner un terrain pour y fonder une église ou pour l'agrandir, ainsi que la cour qui la précède. L'opération se fait en vertu d'un décret royal sur la proposition du ministre de l'Education Nationale et des Cultes, avec avis conforme du Conseil métropolitain et approbation du saint synode (art. 9).

CHAPITRE II

Paroisses et paroissiens

La paroisse a une étendue déterminée et comprend tous les habitants orthodoxes de l'endroit. Dans les villes qui ont plus de 100.000 habitants, il faut au moins 600 familles pour constituer une paroisse, 500 dans les villes de 10.000 à 100.000, 400 dans celles qui ont moins de 10.000 âmes (art. 10).

Les limites des paroisses sont fixées par le Conseil métropolitain. On

compte une famille par cinq habitants orthodoxes. Les villages et les quartiers ayant de 50 à 100 familles forment une paroisse. Ceux qui ont moins de 50 familles peuvent former une paroisse, s'ils sont à plus d'une demi-heure de l'église paroissiale ou si les communications avec elle sont difficiles (ravin, rivière, etc.), ou encore s'ils sont bâtis sur un îlot. Plusieurs quartiers éloignés les uns des autres d'une heure de marche et ne pouvant former chacun une paroisse sont unis en une seule paroisse avec un desservant (art. 11).

Sont obligatoirement paroissiens tous les orthodoxes qui habitent le territoire de la paroisse, et ils sont tenus de verser la cotisation annuelle fixée par la loi pour les adultes. Le Conseil paroissial établit le registre de tous les adultes mâles et le maire le légalise. Ce registre est constamment tenu à jour sous la surveillance et la responsabilité du Conseil métropolitain (art. 2).

CHAPITRE III

Conseils paroissiaux

La direction et l'administration des églises paroissiales, sauf pour la cathédrale d'Athènes qui a un réglement particulier, appartiennent à un Conseil de cinq membres : le curé comme président, deux laïcs nommés par le Conseil métropolitain et deux autres laïcs nommés par le ministre de l'Education Nationale et des Cultes sur présentation du préfet. Quand il y a plusieurs prêtres attachés au service de l'église, le métropolitain désigne celui d'entre eux qui doit présider le Conseil. Les fonctions de celui-ci durent trois ans et commencent le 1er avril. Dans sa première séance, il choisit le vice-président, qui remplace le président absent ou empêché, le secrétaire et le caissier. Les réunions se tiennent tous les quinze jours. Les décisions sont prises à la majorité des voix; en cas d'égalité, celle du président est prépondérante. Les fonctions de conseiller laïque paroissial sont gratuites (art. 13).

La nouvelle loi marque sur deux points un progrès très sensible sur le passé Jusqu'alors le desservant n'était pas de droit président du Conseil paroissial. Celui-ci choisissait son chef dans sa première réunion. Cependant le curé prenait la tête du Conseil, en qualité de représentant du métropolite, dans les cérémonies officielles. La loi de 1923 faisait choisir les conseillers laïques par les électeurs de la paroisse ; celle de 1938 en faisait nommer deux par le Conseil métropolitain, deux par les électeurs et un par le métropolite ; celui-ci devait le prendre de préférence parmi les membres de l'enseignement. Désormais les électeurs n'ont plus à intervenir, ce qui supprime bien des causes de discorde.

CHAPITRE IV

Compétence des Conseils paroissiaux

Le Conseil paroissial a sous sa responsabilité l'administration de l'église. Au mois de février, il établit le budget, et au mois d'août le relevé de compte des recettes et des dépenses. Il décide : 1° de la construction d'une nouvelle église, de la réparation, de l'embellissement et de la conservation de celle qui existe ; 2° de l'achat, de la vente et de la location des immeubles qui appartiennent à l'église ; 3° de la conclusion des emprunts, des actions à intenter, de l'emploi des moyens légaux, du désistement d'un procès, des accords judiciaires et extrajudiciaires, du choix du fondé de pouvoirs ; 4° des secours à accorder pour des buts religieux ou charitables, pour les établissements ecclésiastiques et leur entretien ; 5° de toute dépense extraordinaire qui regarde les cérémonies religieuses (Art. 14).

Le budget de l'église paroissiale est établi par le Conseil qui le soumet, au mois de février, au Conseil métropolitain. Celui-ci l'examine dans les deux mois et l'approuve ou le rejette. Le ministre de l'Education Nationale et des Cultes peut aussi le faire examiner par les services du ministère des Finances (art. 15).

Le relevé de compte est fait par le Conseil paroissial sur la base de l'exposé de gestion du caissier. Pendant le mois de mai, il le soumet au Conseil métropolitain avec l'exposé de gestion et les pièces justificatives des recettes et des dépenses. Les membres du Conseil paroissial sont responsables solidairement et individuellement de toute recette non déclarée, de toute dette cachée, et ils sont punis d'après les lois en vigueur. Le Conseil métropolitain donne son appréciation du relevé de compte au plus tard dans les six mois qui suivent son dépôt (art. 16). La non remise du budget et du relevé de compte dans les délais fixés par la loi est punie d'après le Code pénal comme un manquement à un devoir et les coupables sont relevés de leurs fonctions par le Conseil métropolitain (art. 18). L'année financière commence le 1er avril et se termine le 31 mars (art. 19).

CHAPITRE V

Revenu des églises et leur gestion

Les revenus des églises paroissiales sont : 1° les taxes payées chaque année en vertu de la loi 5439 par les paroissiens mâles adultes ; 2° les droits sur les baptêmes, mariages, enterrements et anniversaires ; 3° les recettes des cierges ; 4° le produit des quêtes et des troncs ; 5° les amendes ; 6° les revenus des biens meubles et immeubles de l'église (art. 20).

Les droits indiqués ci-dessus sont fixés par un règlement que vote le Conseil paroissial et qu'approuve le Conseil métropolitain. Ce règlement peut être révisé chaque année. Celui qui exige des droits supérieurs à ceux qui sont fixés par le règlement est puni d'après les dispositions de l'article 461 du Code pénal. Si la perception des droits au delà des limites fixées par le règlement a eu lieu sans intérêt personnel, le coupable, outre la privation de sa fonction, doit payer une amende égale à cinq fois la somme qu'il a perçue en plus. Les cérémonies accomplies dans les maisons particulières et les chapelles sont soumises aux mêmes droits que celles qui ont lieu dans l'église. Les paroissiens qui sont notoirement indigents sont dispensés de payer les droits fixés par le Conseil de l'église. Dans les cas urgents, le desservant peut en dispenser, mais il doit en rendre compte au Conseil paroissial dès sa séance la plus prochaine (art. 21).

CHAPITRE VI

Emploi des revenus des églises

Ils servent : 1° à payer tout ou partie du traitement des desservants, diacres, chantres, sacristains, et autres employés ordinaires ou extraordinaires de l'église ; 2° à entretenir la Caisse d'Assurance du clergé paroissial ; 3° à payer les autres dépenses de l'église ; 4° à acquitter la taxe fixée par les Conseils métropolitains à 4 % des recettes brutes de l'église sur la base du budget ; cette taxe sert à payer le personnel des Conseils métropolitains, les indemnités à leurs membres, les frais de bureau, chauffage, éclairage, etc. ; 5° à payer la souscription à la revue *Ecclesia*, organe officiel de l'Eglise de Grèce ; les souscriptions des églises sont perçues par la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé ; 6° à éteindre les charges qui grèvent le palais du métropolite (contribution de 1 % des recettes brutes, de 1 ½ % s'il s'agit de l'archevêché d'Athènes ; 7° à entretenir les établissements de charité et autres de la métropole et à contribuer à dès œuvres de bienfaisance ou patriotiques, etc., à soutenir les familles indigentes de la paroisse, avec l'avis favorable du métropolite ; 8° à payer la construction du palais du saint synode ; toutes les églises paroissiales doivent inscrire chaque année au budget pendant dix ans une contribution de 1 ½ % sur les recettes brutes, mais jamais moins de 50 drachmes (art. 22).

Toute réserve supérieure à 5.000 drachmes dans la caisse de l'église doit être placée sans retard à intérêts en son nom, soit à la Caisse d'Epargne, soit à la Banque Nationale Agricole. On y dépose aussi, au nom de l'église et avec l'approbation du Conseil métropolitain, le produit des quêtes faites pour l'érection ou la réparation de l'église (art. 23).

CHAPITRE VII

Construction et réparation des églises

Pour ériger une église ou tout autre lieu de culte de n'importe quelle confession, il faut la permission de l'autorité ecclésiastique compétente et l'approbation du ministère des Cultes et de l'Education Nationale. Toute infraction à cette disposition est empêchée par la police et les coupables sont punis de prison. L'église qui aurait été construite dans ces conditions est démolie par ordre de la police et aux frais de celui qui l'a construite. Les églises sont dispensées de tout impôt ; cela se fait en vertu de l'acte notarié qui leur transfère le terrain sur lequel elles sont construites (art. 24).

Sont interdits les travaux de construction des églises et leur réparation tant que le plan n'a pas été approuvé par le ministère des Cultes et de l'Education Nationale. Les plans sont établis par un ingénieur patenté ou par un architecte et remis par le Conseil paroissial en triple exemplaire au ministère des Cultes et de l'Education Nationale. S'il s'agit d'une réparation, d'une transformation ou d'un achèvement de travaux suspendus, ces plans peuvent être établis par un expert, si la dépense ne dépasse pas 100.000 drachmes. Si elle dépasse 500.000 drachmes, les plans sont approuvés par le ministère des Cultes et de l'Education Nationale, après avis favorable du Conseil Technique. Outre l'inscription de la dépense au budget, les travaux à faire dans les églises doivent être approuvés par le métropolite au point de vue ecclésiastique et canonique et par le Conseil métropolitain qui contrôle si les prescriptions sur les travaux dans les églises sont observées (art. 25).

Il est interdit d'introduire des icones dans les églises sans l'approbation préalable du métropolite (art. 27).

Pour l'érection, la réparation et l'embellissement des églises il est permis de contracter un emprunt auprès des établissements de crédit ou auprès des particuliers. Pour le remboursement de cette dette, le Conseil paroissial fixe une taxe annuelle et personnelle que doit acquitter chaque paroissien suivant l'état de sa fortune. Pour cela il faut : *a*) le vote du Conseil paroissial, l'inscription de la somme à emprunter, le nombre des paroissiens taxés, la durée de la perception de la taxe, le moyen de perception, le motif de l'exemption des indigents et tout autre renseignement utile ; *b*) l'approbation du Conseil métropolitain, et *c*) celle du ministre des Cultes et de l'Education Nationale. L'approbation finale du ministre, publiée dans le *Journal du Gouvernement*, donne le droit de percevoir la taxe votée. S'il s'agit de l'érection ou de la réparation de l'église cathédrale de la métropole, toutes les paroisses de la ville doivent y concourir (art. 29).

La conservation et l'entretien des monuments anciens, églises byzantines

ou autres antérieures à 1830, sont confiés exclusivement à la Commission dite de Réparation (art. 31).

Sur les dépenses pour les travaux des églises et des monastères il est perçu une retenue de 1 % en faveur du Service Apostolique de la Grèce et une autre de même valeur pour la Caisse de Retraite des ingénieurs entrepreneurs de travaux publics (art. 32).

CHAPITRE VIII

Les Conseils métropolitains

Dans chaque métropole est établi un Conseil métropolitain composé du métropolite en qualité de président, d'un juge en première instance désigné par le président du tribunal, ou du juge de paix, s'il n'y a pas de tribunal de première instance, du Caissier public, du prêtre qui est le délégué local de la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé, et d'un conseiller paroissial choisi par le métropolite. Si celui-ci est absent ou empêché, son remplaçant régulier préside à sa place. Les autres membres ont également leur remplaçant fixé par la loi. La durée des fonctions de conseiller et de remplaçant est de trois ans.

Le Conseil métropolitain de l'archevêché d'Athènes est composé de l'archevêque comme président, du conseiller juridique du ministère des Cultes et de l'Education Nationale, du chef de la Direction des Cultes de ce ministère et, s'il est empêché, d'un des chefs de division de la même Direction nommé par le ministre, du directeur général de l'Organe administrateur de la Propriété ecclésiastique et de la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé et, dans le cas où il est empêché, de son remplaçant dans ces fonctions ; d'un curé de l'archevêché d'Athènes, choisi, ainsi que son remplaçant, par l'archevêque ; d'un conseiller paroissial nommé par l'archevêque ainsi que son remplaçant. Le curé et le conseiller paroissial ne peuvent voter quand il est question de l'église à laquelle ils appartiennent. Les membres du Conseil métropolitain de l'archevêché d'Athènes et des villes de plus de 100.000 habitants reçoivent une indemnité de 100 drachmes par séance, de 75 dans les autres villes. Il peut y avoir jusqu'à quatre séances par mois (sept à Athènes). Cette indemnité est payée par la Caisse des métropoles (art. 33).

CHAPITRE IX

Controle des actes des conseils paroissiaux

Tout acte du Conseil paroissial est soumis, dans les deux mois, au Conseil métropolitain qui l'approuve, le modifie ou l'annule. Il est permis,

mais seulement pour des raisons de légalité, de recourir au Ministre des Cultes et de l'Education Nationale contre toute décision du Conseil métropolitain, dans le mois qui suit la communication de cette décision. Toute décision du Conseil métropolitain devenue définitive est obligatoire pour le Conseil paroissial. Si celui-ci refuse de l'exécuter, le Conseil métropolitain l'invite par écrit à justifier sa conduite dans un délai qu'il lui fixe. Passé ce délai, ou si la justification est estimée insuffisante, le Conseil métropolitain recourt par une décision irrévocable au remplacement des membres du Conseil paroissial. Il peut aussi infliger aux récalcitrants une amende de 500 drachmes qui est perçue par la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé. De même, par une sentence irrévocable, le Conseil métropolitain peut, après qu'il s'est justifié, remercier un Conseil paroissial s'il ne remplit pas les obligations que la loi lui impose ou s'il malmène le personnel de l'église.

Les conseillers paroissiaux sont également congédiés : *a*) s'ils sont reconnus violer les décisions et les directives du métropolite relativement aux droits et aux devoirs que la loi leur confère ; *b*) s'ils n'ont pas soumis à temps le budget et le relevé de compte et s'ils ne se conforment pas à la décision de l'autorité compétente en matière de budget ; *c*) s'ils négligent ou refusent de suivre les procès intentés pour la protection des intérêts de l'église. Le conseiller congédié ne peut pas être nommé pour la période suivante de trois ans (art. 35).

Les décisions des Conseils paroissiaux sur les dons d'immeubles sont soumises à l'approbation du Conseil métropolitain et du ministre des Cultes et de l'Education Nationale (art. 37). Le Conseil paroissial ne peut restituer ou refuser un don conditionnel, un héritage, un legs sans l'avis favorable du Conseil métropolitain et la décision du ministre des Cultes et de l'Education Nationale (art. 38).

La décision du Conseil paroissial sur une action à intenter ou sur le désistement d'un moyen judiciaire, d'un accord judiciaire ou extrajudiciaire, a besoin de l'approbation du Conseil métropolitain. Cette approbation n'est pas requise s'il s'agit de mesures conservatoires ou provisoires (art. 39).

Les décisions du Conseil paroissial relatives à la conclusion d'un emprunt et à ses conditions sont soumises à l'approbation du Conseil métropolitain. Si le montant de l'emprunt dépasse 50.000 drachmes, il faut de plus l'approbation du ministre des Cultes et de l'Education Nationale (art. 40).

CHAPITRE X

Locations et ventes

Toute location d'immeuble appartenant à l'église se fait aux enchères en présence du Conseil paroissial ; le procès-verbal est approuvé par le Conseil métropolitain. Si la mise aux enchères n'aboutit pas, on la recommence le

dimanche suivant, sans affichage et par un simple communiqué du Conseil paroissial collé sur la porte de l'église. Si la mise aux enchères échoue une seconde fois, le Conseil métropolitain peut approuver la location par accord privé, mais seulement pour un an, pour deux si elle porte sur des biens champêtres. S'il s'agit de la location d'un immeuble dont le loyer annuel, d'après l'estimation du Conseil paroissial et du métropolite, n'est pas supérieur à 1.000 drachmes, le Conseil métropolitain peut approuver cette location par entente privée pour une durée qui ne peut dépasser deux ans (art. 42).

Toute vente d'immeuble ou de meuble appartenant à l'église, comme aussi l'établissement d'un droit sur un de ces immeubles se fait par mise aux enchères ; le procès-verbal, s'il s'agit d'une somme inférieure à 100.000 drachmes, est soumis à l'approbation du Conseil métropolitain ; si elle dépasse ce chiffre, à celle du ministère des Cultes et de l'Education Nationale (art. 43).

Pour être admis à louer ou à acheter un immeuble ou un meuble appartenant à l'église, le soumissionnaire doit remettre au Conseil paroissial qui fait les enchères une caution égale au vingtième au moins du premier versement, en espèces ou en obligations des emprunts de l'Etat calculées d'après leur valeur courante, ou donner un chèque attestant le versement de cette somme au nom de l'église.

Cette caution du dernier renchérisseur est calculée d'après le prix s'il s'agit d'une vente, d'après le loyer du dernier bail s'il s'agit d'une location. Quand la dernière offre a été acceptée, le Conseil paroissial dresse l'acte notarié aux frais du dernier renchérisseur. Une nouvelle demande de surenchère, soumise au Conseil paroissial, peut être acceptée par le Conseil métropolitain si elle est accompagnée d'un chèque représentant la valeur de l'offre ou d'une somme égale en numéraire, et si elle a été faite avant que la décision d'approbation ait été communiquée au dernier surenchérisseur (art. 44).

CHAPITRE XI

Les desservants

Le terme d'ἐφημέριος employé pour désigner les prêtres chargés d'une église paroissiale ne peut se traduire par celui de curé. Celui de desservant convient mieux, car il peut y avoir plusieurs *ephemerioi* attachés à la même église et qui officient à tour de rôle.

Ils sont nommés de la manière suivante. Dans le mois qui suit la vacance d'un poste, le métropolite fait afficher une proclamation sur la porte de l'église aux frais de la paroisse ; il la publie dans la presse locale, s'il y en a une, et dans l'*Ecclesia*, pour avertir les candidats qui voudraient briguer ce poste et qui ont les qualités exigées par la loi qu'ils aient à se présenter

avec les pièces justificatives dans le mois qui suit la publication de l'appel dans l'*Ecclesia*. Si l'appel reste sans écho, il demeure valable un mois encore. En attendant de nommer un desservant régulier, le métropolite en désigne un provisoire (art. 46).

Sont choisis comme desservants : 1° dans les villes de plus de 40.000 habitants les diplômés de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, de l'Ecole de théologie de Halki ou d'une autre Ecole de même valeur, et les élèves déjà ordonnés qui ont terminé les cours de n'importe quelle Faculté.

2° Dans les villes de moins de 40.000 habitants, ceux qui ont été inscrits au moins à la troisième année de la Faculté de théologie ou d'une autre Faculté de l'Université ou les diplômés de l'Ecole Rhizarios ou des écoles presbytérales à cinq classes ou des anciennes de ces écoles à quatre classes, ou encore des clercs déjà ordonnés qui appartiennent à la catégorie suivante ;

3° Dans les petites villes qui ont jusqu'à 3.000 habitants, ceux qui ont terminé les études des autres écoles presbytérales, ou les instituteurs primaires ou les clercs déjà ordonnés de la catégorie suivante ;

4° Dans les bourgades qui ont jusqu'à 2.000 habitants, ceux qui possèdent le diplôme de l'école presbytérale préparatoire de l'orphelinat de Vouliagméni, ou d'une école de même valeur, ou d'une école primaire supérieure, ou d'un demi-gymnase, ou de la quatrième classe d'un gymnase à six classes, ou d'un progymnase, ou d'une école de ville ou d'une école grecque de même nature située à l'étranger et, parmi ceux qui sont déjà ordonnés, ceux de la catégorie suivante ;

5° Dans les villages qui ont une population inférieure à 600 âmes on peut ordonner, s'il n'y a pas de candidats qui aient les qualités indiquées ci-dessus, ceux qui ont terminé l'école primaire de quatre classes sans avoir fréquenté l'école presbytérale préparatoire, mais ils doivent subir un apprentissage obligatoire à la métropole.

A partir de l'année scolaire 1940-1941, les candidats laïques de la quatrième catégorie qui n'ont pas fréquenté pendant un an au moins les écoles presbytérales seront ordonnés et nommés seulement après avoir suivi les cours d'une école presbytérale préparatoire, selon ce qui sera réglé par un décret royal publié à cet effet.

On peut nommer desservants des candidats de la catégorie immédiatement inférieure, s'il ne s'en présente pas de celle qui est à pourvoir. Cependant ceux de la cinquième catégorie ne peuvent être promus à la quatrième ni être nommés desservants provisoires (art. 47).

Le candidat qui postule une place de desservant doit envoyer au métropolite du lieu et dans le délai fixé par la proclamation les documents suivants : 1° un extrait du registre criminel de son dernier séjour et de son lieu de naissance, prouvant qu'il n'a pas été condamné pour crimes ou délits

indiqués aux articles 22 et 24 du Code pénal, quelle que soit la peine infligée ; 2° un certificat de ses opinions sociales délivré sur sa demande par l'autorité policière et conformément au décret-loi 1075 de 1938 ; 3° un congé de l'armée ou un certificat prouvant qu'il est dégagé de toute obligation militaire ; 4° les pièces justificatives de ses études ; 5° un certificat du maire de sa commune sur son origine et l'année de sa naissance ; 6° un certificat de l'autorité ecclésiastique compétente affirmant que le candidat et sa femme sont tous deux mariés en premières noces ; 7° le témoignage canonique selon la coutume de l'église ; 8° un certificat fait sous serment devant le juge de paix par deux médecins sur sa santé et sa bonne constitution (art. 48).

Dans le mois qui suit le dépôt des documents demandés et après les avoir examinés, le métropolite convoque les candidats par un avis communiqué au Conseil paroissial, lu au cours d'une cérémonie religieuse et collé sur la porte de l'église paroissiale. Dans les quinze jours qui suivent cet affichage, les conseillers paroissiaux, comme aussi les fidèles, ont le droit d'envoyer par écrit au métropolite un renseignement ou une objection au sujet de l'un des candidats. Passé ce délai, le métropolite fait son choix et le communique au Conseil paroissial. Celui-ci est aussitôt obligé d'afficher la décision pendant quinze jours sur la porte de l'église.

Contre la décision du métropolite on peut recourir au saint synode dans les quinze jours qui suivent l'affichage de la décision. Le recours doit être fait par les candidats évincés ou par les paroissiens ; il l'est par écrit et communiqué au métropolite qui est obligé de l'envoyer au saint synode dans les huit jours avec sa propre justification. Ce recours est jugé par une Commission de trois membres, dont le président du saint synode ou son remplaçant et deux autres membres choisis par leurs collègues pour toute la durée de la session. Il est interdit d'ordonner le candidat avant que toutes ces formalités soient remplies et les délais expirés (art. 49).

La nomination des desservants pour les chapelles, les églises des cimetières et des établissements charitables, scolaires ou pénitentiaires et leur déplacement appartiennent au métropolite qui les choisit parmi ceux qui ont les qualités requises par la loi et sur proposition de la direction de ces établissements. La recherche des candidats ayant les qualités voulues se fait par un avis publié dans l'*Ecclesia* et dans un journal local. Au bout d'un mois, s'il ne se présente pas de candidats ayant les qualités requises, on convoque ceux de la catégorie inférieure et ainsi de suite (art. 50).

Dans les villes dont la population dépasse 100.000 habitants, il est nommé dans chaque paroisse un desservant jusqu'à 600 familles, un deuxième à partir de 1.000, un troisième à partir de 2.000 et ensuite un par millier de familles ou plus. Quand il y a plusieurs desservants dans la même église paroissiale ou si la paroisse est divisée en quartiers, le métropolite est

obligé de fixer la division des quartiers en tenant compte du nombre des familles.

Dans les villes qui ont moins de 100.000 habitants il est nommé un desservant pour une paroisse de 500 familles, un deuxième quand il y a plus de 600 familles, un troisième quand il y en a plus de 1.200.

Dans les villes et les îles qui comptent moins de 100.000 habitants dont un tiers au moins est étranger ou d'une autre religion, une décision du saint synode peut, quand il y a plus de 400 familles, ajouter un second desservant si le tiers des recettes brutes de l'église suffit à payer son traitement.

Dans les communautés qui sont des centres reconnus de villégiature d'été et qui ont au moins 400 familles stables, le métropolite peut nommer un second desservant après avis favorable du Conseil de la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé.

Dans les paroisses des îles on peut nommer un second desservant si le premier a plus de soixante ans et si, au jugement du métropolite, approuvé par le saint synode, il ne peut assurer les besoins religieux des paroissiens. Le traitement de ce second desservant est complètement à la charge de la paroisse.

Proportionnellement au nombre des familles d'une paroisse, dans la mesure où ses besoins spirituels demandent le choix d'un ecclésiastique capable pour la prédication, la confession, l'enseignement du catéchisme, etc., le métropolite peut nommer un clerc choisi parmi les hiéromoines qui ont les qualités voulues pour ce ministère et qui sont inscrits dans un monastère, sous la réserve qu'il se confinera dans l'accomplissement des devoirs indiqués ci-dessus, qu'il aura une conduite exemplaire et qu'il ne s'immiscera pas dans les droits des desservants. L'indemnité mensuelle de ces hiéromoines est fixée, en tenant compte des recettes, par le Conseil métropolitain et sur la proposition du métropolite (art. 51).

Le transfert d'un desservant d'une paroisse à une autre se fait du consentement de l'intéressé et avec l'avis favorable des Conseils paroissiaux et des métropolites, à la condition que le desservant ait les qualités requises pour son nouveau poste. Un desservant peut être nommé provisoirement à un autre poste en attendant que celui-ci soit pourvu d'un titulaire régulier.

L'échange des desservants qui satisfont aux mêmes conditions, soit dans la même métropole, soit entre deux métropoles, se fait du consentement des intéressés, des Conseils paroissiaux et des métropolites. Avec l'approbation motivée du saint synode un métropolite peut déplacer un desservant sans son assentiment et lui assigner un autre poste dans la métropole, si sa présence dans la paroisse nuit à la vie spirituelle de celle-ci. Un métropolite peut faire jusqu'à trois de ces déplacements par an ; l'archevêque d'Athènes, quinze (art. 52).

Si dans une paroisse il y a des desservants en nombre supérieur à celui que fixe la présente loi, ils sont considérés comme provisoires et restent en place jusqu'à ce qu'il y ait des postes vacants de leur catégorie. Dans ce cas le métropolite est obligé de les y nommer et il ne peut faire aucune ordination de cette catégorie jusqu'à ce que tous soient pourvus d'un poste.

Le desservant qui refuse son changement n'a droit à aucun traitement (art. 53).

Le métropolite qui ordonne ou nomme des desservants contrairement aux dispositions de la loi, outre la peine canonique qui lui sera infligée, est privé de son traitement pendant un an.

Une nomination de desservant peut être déclarée invalide par décision du ministre des Cultes et de l'Education Nationale. Les membres du Conseil paroissial qui paieraient le traitement du desservant irrégulièrement nommé sont responsables solidairement et individuellement et chacun peut être tenu de rembourser la somme versée (art. 54).

C'est le métropolite qui choisit le desservant de sa cathédrale parmi les ecclésiastiques qui ont les qualités requises par la loi. Si le nombre des paroissiens ne demande qu'un desservant, le métropolite peut quand même en nommer un second (art. 55).

Il est interdit de nommer des hiéromoines comme desservants réguliers, mais il n'est pas défendu de choisir des prêtres célibataires qui ne sont pas moines. Les hiéromoines qui sont nommés provisoirement desservants restent en place jusqu'à la désignation du titulaire définitif.

Les églises d'Athènes et du Pirée peuvent s'attacher provisoirement des prêtres ou diacres qui sont étudiants de la Faculté de théologie de l'Université, pendant la durée de leurs études et jusqu'à un an après la fin de celles-ci. Ces desservants provisoires sont congédiés s'ils ne donnent pas satisfaction dans leurs études ou dans l'accomplissement de leurs fonctions.

L'archevêque d'Athènes peut, dans les trois mois qui suivent la promulgation de la loi, obliger les desservants venus des autres métropoles dans la capitale à retourner chez eux et les métropolites sont obligés de les nommer à des postes vacants (art. 56).

Un desservant est congédié : 1° s'il a été condamné à une peine de suspense supérieure à un an ; 2° s'il est incapable de remplir ses fonctions pour cause de maladie corporelle ou mentale, certifiée sous serment en présence du juge de paix par deux médecins que choisit le métropolite, soit d'office soit à la suite d'une requête du Conseil paroissial, soit à la demande du desservant lui-même. Aussitôt que communication lui a été faite de la déclaration sous serment certifiant l'incapacité du desservant, le métropolite désigne un desservant provisoire et communique en même temps à l'intéressé la déclaration des médecins. Dans les quinze jours qui suivent cette communi-

cation, celui-ci a le droit, si un doute est exprimé dans le jugement des médecins, de demander un nouvel examen qui sera fait par deux médecins choisis l'un par lui-même, l'autre par le métropolite. Leur déclaration est définitive. Ce second examen se fait aux frais de l'intéressé, le premier aux frais de l'église. En cas de désaccord entre les médecins, soit lors du premier examen, soit lors du second, le centre de la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé nomme, pour un nouvel examen, un médecin désigné par l'association de l'endroit ; 3° s'il abandonne son poste sans raison pendant plus d'un mois.

Si le desservant est en même temps instituteur et qu'il reçoive sa nomination à un nouveau poste en cette dernière qualité, il est considéré comme démissionnaire s'il accepte un poste qui l'empêche de remplir ses fonctions de desservant. A 75 ans accomplis, le desservant peut continuer ses fonctions si le métropolite n'en juge pas différemment après avoir reçu l'approbation du saint synode (art. 57).

Pour le traitement les desservants de la première catégorie sont assimilés aux procureurs ou aux chefs de division de première et de seconde classe, soit 3.800 drachmes, ceux de la deuxième aux secrétaires de première et de seconde classe, soit 2.740 drachmes, ceux de la troisième aux attachés de ministères ou aux secrétaires de seconde classe, soit 2.180 drachmes, ceux de la quatrième et de la cinquième aux scribes de première et seconde classe, soit 1.500 drachmes. La loi prévoit des augmentations tous les sept ans.

Le traitement des desservants peut être saisi pour payer leur pension, leurs dettes envers l'Etat, d'après les dispositions de la loi relative à la saisie du traitement des fonctionnaires publics, comme aussi pour payer les redevances annuelles à la Caisse d'Assurance et de Retraite du Clergé (art. 60).

Pendant leur congé le traitement leur est payé d'après les dispositions de la loi sur les congés des fonctionnaires publics, à la condition que le métropolite ait autorisé le congé (art. 61).

Les desservants sont maintenant plus indépendants des paroissiens qu'ils ne l'étaient autrefois. Les anciennes lois donnaient en effet à ceux-ci le droit de présenter au métropolite le candidat de leur choix. C'est maintenant l'autorité ecclésiastique qui a seule le pouvoir de nommer le desservant d'après son propre choix. Le prestige du clergé en est donc heureusement renforcé.

CHAPITRE XII

Prédicateurs, hiérodiacres, hiéropsaltes et sacristains

Le métropolite choisit comme prédicateurs des diplômés en théologie qui sont rétribués par la caisse de l'église. Plusieurs églises peuvent avoir le

même prédicateur. Dans ce cas chacune d'elles concourt à payer son traitement. De même plusieurs églises peuvent avoir un seul et même confesseur choisi par le métropolite. Il doit se confiner dans son ministère et ne pas s'ingérer dans les fonctions des desservants. Dans les bourgs et les villages où l'on manque de diplômés en théologie, on peut choisir comme prédicateurs des diplômés d'une école presbytérale (art. 62).

Les paroisses qui en font la demande peuvent avoir des diacres, mais elles doivent observer les mêmes prescriptions que pour le choix des prêtres. Ces diacres sont nommés aux paroisses pour lesquelles ils ont les qualités exigées par la loi. Ceux qui servent déjà comme diacres dans les villes de moins de 40.000 habitants peuvent être ordonnés comme desservants dans les églises de la ville où ils exercent déjà comme diacres, à la condition qu'ils remplissent les conditions requises. On suit pour leur nomination la même procédure que pour celle des desservants.

Les élèves de la Faculté de théologie de l'Université et ceux des écoles presbytérales qui ont obtenu le certificat d'ascendat de la quatrième classe peuvent être ordonnés diacres d'une paroisse sur la proposition du Conseil paroissial, s'ils remplissent les autres conditions exigées par les canons et par la loi.

Les diacres provisoires pour les églises paroissiales sont nommés par le métropolite et ordonnés de préférence parmi les élèves de la Faculté de théologie ou des séminaires-écoles normales (*hierodidascaleia*) ou encore des écoles presbytérales et des gymnases.

Par exception chaque métropolite peut ordonner un diacre pour le service de sa cathédrale parmi ceux qui ont les qualités requises par la loi pour une paroisse (art. 63).

Le métropolite nomme et destitue les chantres et sacristains après avoir pris l'avis du Conseil paroissial réuni à cet effet. Le desservant doit nécessairement assister à cette séance.

La limite d'âge est fixée à 70 ans pour les chantres et à 65 ans pour les sacristains. Le métropolite exerce la juridiction sur les uns et sur les autres. Pour tout manquement à leur devoir il leur inflige, après avoir lu leur défense présentée par écrit, une amende qui peut aller jusqu'à 200 drachmes et en cas de récidive une amende de 500 drachmes qu'ils doivent verser à l'église. Il peut aussi les congédier, soit temporairement, soit définitivement.

Les chantres et sacristains, constituant les degrés inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique, ne sont pas soumis aux prescriptions relatives aux associations (art. 64).

Dispositions particulières

La nouvelle loi s'applique à toutes les églises du royaume en général. Cependant elle respecte les situations acquises. C'est ainsi qu'un certain

nombre de sanctuaires de la capitale et de la province continuent à jouir de leur statut propre (art. 65-73). De plus, les Iles Ioniennes, où le système des églises de confréries est très répandu, possèdent un règlement particulier depuis l'époque où elles étaient soumises à l'Angleterre. Ce règlement est maintenu pour les églises (art. 74-81) et pour les desservants, sauf en ce qui concerne la nomination de ces derniers, qui se fait comme dans le reste du pays (art. 82-87).

Considérée par comparaison avec celles qui l'ont précédée, la nouvelle loi marque un progrès certain. En effet elle donne à l'Eglise et au clergé une situation conforme à la tradition chrétienne, puisqu'elle augmente leur prestige, les dégage des querelles de partis et qu'elle renforce l'autorité épiscopale. Cependant on peut se rendre compte que l'Eglise n'est, au point de vue extérieur, qu'un simple rouage de la machine gouvernementale, qu'elle est soumise au contrôle de l'Etat pour tout ce qui regarde son administration et que ses ministres sont traités sur le même pied que les fonctionnaires publics. Il en résulte une certaine dépendance de fait qui n'est pas sans influer sur les esprits. Il est vrai que c'est la conséquence logique du principe qui régit les Eglises orthodoxes puisqu'elles sont essentiellement nationales.

II. PATRIARCAT GREC ORTHODOXE DE JÉRUSALEM.

Réunions de patriarches

Le 21 février 1940, le patriarche d'Alexandrie, Mgr Christophore Daniélidès, partait pour Jérusalem. Le but officiel de ce voyage était double. Tout d'abord le prélat voulait faire un pèlerinage aux lieux saints qu'il n'avait pas revus depuis 1906, date à laquelle il avait quitté la Ville Sainte pour rejoindre à Alexandrie le patriarche Photios qui l'invitait à suivre sa fortune. En second lieu, il devait aller prendre les bains aux sources thermales sulfureuses de El-Hammèh, au Sud-Est du lac de Thibériade. Il était accompagné d'une suite de cinq personnes, dont deux ecclésiastiques. Les journaux ne tardèrent pas à dire que le véritable but de ce déplacement quelque peu insolite était de rencontrer les patriarches de Jérusalem, Mgr Timothée Thémélès, et d'Antioche, Mgr Alexandre Tahhan, afin de tenir avec eux une sorte de concile pour étudier les questions concernant les trois patriarcats dits orientaux. Dans son numéro du 29 février, le *Pantainos*, organe officiel de l'Eglise orthodoxe d'Alexandrie, s'éleva

vivement contre cette interprétation qu'il disait sans fondement ; il affirma que Mgr Christophore allait tout simplement faire un pèlerinage et soigner sa santé. Sans doute le patriarche d'Antioche se rendrait également aux eaux de El-Hamméh, ce qu'il faisait d'ailleurs chaque année, mais leur présence simultanée aux bains était une pure coïncidence. Nous allons voir ce qu'il faut penser de ce démenti quasi officiel.

Mgr Christophore fut reçu officiellement, d'abord à Lydda, puis à Jérusalem, par les autorités ecclésiastiques de Palestine, par les représentants du gouverneur anglais et par les consuls de Grèce et de Roumanie. Pendant les cinq jours qu'il passa dans la Ville Sainte, il fit et reçut des visites officielles et officieuses. Il s'achemina ensuite, le 28 février, vers El-Hamméh, où il passa une quinzaine de jours. Il revint alors à Jérusalem avec son collègue d'Antioche, qu'il avait effectivement rencontré aux eaux. Pendant trois jours (16-18 mars), les trois chefs d'Eglise eurent de longues conférences au cours desquelles ils étudièrent plusieurs questions ecclésiastiques d'ordre général et celles qui intéressent plus particulièrement leurs patriarcats. Comme conclusion de leur échange d'idées, ils rédigèrent une lettre commune au patriarche œcuménique de Constantinople. Ils le priaient de saisir la première occasion pour prendre les mesures qu'ils lui indiquaient, surtout en ce qui concerne les réformes à faire pour adapter la vie ecclésiastique aux conditions actuelles, réformes que l'on attend avec impatience depuis de longues années. Tel est le sens du communiqué officiel publié par le patriarcat de Jérusalem, à la date du 7/20 mars 1940. Le *Pantainos* l'enregistra sans aucun commentaire dans son numéro du 21 mars ; il ne rappela même pas le démenti formel qu'il avait donné trois semaines plus tôt. Il mit cependant ses lecteurs au courant des entrevues que les patriarches avaient eues à Jérusalem. On ignore quel écho la lettre des trois prélats a eu au patriarcat de Constantinople.

III. — ÉGLISE ORTHODOXE DE POLOGNE

Nouvelle Constitution

L'Eglise orthodoxe de Pologne n'a pas encore vingt ans d'existence et sa création s'est avérée très laborieuse, soit à cause des luttes entre Russes et Ukrainiens, soit à cause des tendances antipolonaises des partis politiques. Une première Constitution fut établie en 1924-1925, à la suite de la reconnaissance par le patriarcat œcuménique de Constantinople de son autonomie vis-à-vis de Moscou. Comme cette Charte ne donnait pas entiè-

rement satisfaction, elle a été fortement amendée pendant les années suivantes. Enfin le gouvernement polonais l'a approuvée officiellement au début de 1939.

Le chef de l'Eglise est l'archevêque de Varsovie qui porte le titre de métropolite. Il est élu par une assemblée qui comprend tous les évêques chefs de diocèse, deux ecclésiastiques et trois laïques par chaque éparchie, deux aumôniers militaires, deux officiers orthodoxes de l'armée polonaise désignées par le ministre de la Guerre, deux représentants de la Faculté de théologie orthodoxe de l'Université de Varsovie, deux délégués des monastères et le *locum tenens* de la laure Potchaïévska.

L'organe suprême de l'Eglise est le concile qui se compose des évêques et des représentants du clergé et des fidèles. Il confie le soin d'exécuter ses décisions au saint synode des évêques, lequel est présidé par le métropolite. L'Eglise jouit de la personnalité civile, ainsi que les diocèses, les églises et les monastères.

Cette Constitution n'a guère eu le temps d'être mise en application, car la guerre n'a pas tardé à écarteler l'Eglise orthodoxe de Pologne comme l'Eglise dont elle faisait partie.

J. Lacombe.

10 *Avril* 1940.

BIBLIOGRAPHIE

S. Salaville, *Liturgies orientales. II. La messe* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). — Librairie Bloud et Gay, Paris, 1942. Deux volumes de 125 et 169 pages. Prix : 40 francs les deux volumes.

Le R. P. Salaville est bien connu de tous ceux qui s'occupent de l'Orient chrétien. Longtemps directeur de cette revue, il y a tenu et y tient toujours avec maîtrise la spécialité des liturgies orientales. Le nommer, c'est aussitôt inspirer confiance pour tout ce qui touche à ce domaine. Aussi la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* a-t-elle été bien inspirée de lui confier la partie concernant les liturgies de l'Orient. Un premier volume a paru en 1932 : *Liturgies orientales. I. Notions générales. Eléments principaux.* Nous en avons fait aussitôt dans cette revue une recension que nous aurions voulu plus autorisée. C'est avec joie que dix ans après, nous voyons apparaître et pouvons saluer la suite de ce précieux ouvrage. Malgré ce long retard, dû à diverses circonstances, la nature du sujet et la compétence vaudront au double nouveau volume le même succès, nous en avons la confiance, qu'à son aîné.

Double volume ! Le dédoublement, que tout le monde regrettera, puisqu'il a pour résultat de faire commencer le second volume avec pagination autonome, au beau milieu d'un chapitre, n'était pas évidemment dans les intentions premières de l'auteur ni de l'éditeur : il est dû à des raisons techniques devant lesquelles force est de s'incliner. On s'est efforcé du moins d'en atténuer les inconvénients.

L'auteur nous offre d'abord un chapitre préliminaire, intitulé : *Messe orientale et messe de rite byzantin.* Nous y sommes avertis que la messe de rite byzantin sera le sujet principal et le centre de l'ouvrage, et qu'autour d'elle se grouperont les remarques et rapprochements des autres rites orientaux. Ce point de vue est justifié par deux raisons : d'abord par l'importance, de loin prépondérante, du rite byzantin tant du point de vue de l'extension géographique que du nombre des fidèles, qui fait que rite byzantin égale rite oriental, presque comme rite romain égale rite occidental ; ensuite, parce que « les formulaires des messes byzantines dites de saint Basile et de saint Jean Chrysostome sont le résultat d'un lent travail historique accompli sur les liturgies venues de la Syrie. De sorte que la messe du rite byzantin fournit la base la plus indiquée pour une étude de la messe orientale ». L'auteur ajoute que « cette dernière, ayant conservé plus directement visibles qu'ils ne le sont dans la messe latine, certains traits de la structure antique, offre un élément de comparaison fort instructif pour expliquer maints détails du rite occidental lui-même. » Ce chapitre préliminaire expose les données générales concernant les diverses liturgies en usage chez les Byzantins, les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome et la liturgie des Présanctifiés. L'attribution respective des deux premières à ces deux grands docteurs n'est évidemment pas une garantie d'authenticité. On peut du moins penser à une proba-

bilité pour certains éléments de ces formulaires. C'est ainsi que la prière du renvoi des catéchumènes porte le nom de saint Jean Chrysostome dans des manuscrits anciens où la messe n'est pas encore attribuée à ce Pères et a donc pu être le point de départ pour cette attribution globale. C'est ce qu'explique la note de la page 88, explication qui eût été bien placée dans ce chapitre préliminaire, où est traité le problème de cette attribution. Quant à la liturgie des Présanctifiés, qui porte le nom de Grégoire le *Dialogue* (c'est-à-dire, saint Grégoire le Grand), on n'a pas encore pu donner d'explication satisfaisante de cette dénomination. Outre ces trois messes, il en existe une autre dans les manuscrits dite « de saint Pierre », messe latine traduite en grec. Le problème se pose si elle a jamais été en usage. L'auteur se contente ici de présenter le débat sans le trancher.

L'ouvrage comporte deux parties : I. Les Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. II. Liturgie des Présanctifiés. Les deux premières sont celles où s'opère le sacrifice proprement dit. La deuxième est une messe improprement dite, imitation de la vraie messe, dont elle supprime la partie essentielle, l'anaphore, qui correspond à notre Canon.

Les deux premières sont étudiées ensemble parce qu'elles comportent les mêmes cérémonies et ne diffèrent que pour le formulaire. On y distingue trois parties : la préparation, appelée prothèse ou proscomidie ; l'avant-messe, ou liturgie des catéchumènes ; et la messe des fidèles. L'ensemble des rites a inspiré aux commentateurs liturgiques de très beaux symbolismes que l'auteur nous retrace. Trois chapitres correspondent à ces trois parties de la messe. On n'attend pas de nous que nous les exposions dans le détail. Notons seulement la clarté avec laquelle l'auteur décompose en leurs éléments ces diverses parties et décrit chacun d'eux, gestes, attitudes, démarches, paroles. A part certaines pièces de rechange, qui apparaissent à certains jours ou périodes de l'année, on trouvera traduites intégralement toutes les formules de la liturgie, y compris les textes parallèles des messes de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. Les anaphores de les deux messes sont placées sur deux colonnes en regard pour qu'on puisse les comparer. Une troisième colonne est aussi employée pour l'ectémie diaconale chantée pendant la prière secrète du célébrant. Ces dispositions typographiques permettent de suivre très aisément l'ordre des prières et des cérémonies. On sent du reste dans tout l'exposé, à certaines appréciations et remarques, non seulement l'érudit en possession des textes et des documents et au courant de toute la littérature du sujet, mais aussi l'homme familiarisé dans la pratique avec les rites qu'il décrit. Il parle en témoin, en observateur, en acteur même, dans le sens le plus noble de ce mot. C'est cette connaissance à la fois érudite et vécue qui lui permet d'apprécier librement certaines redondances, innovations ou dérangements introduits dans la messe byzantine, et aussi de redresser certains faux jugements portés sur elle. Ainsi le voit-on à plusieurs reprises s'élever contre cette

idée si répandue que la messe byzantine est un bloc figé et monotone, n'ayant d'autres variantes que les lectures de l'épître et de l'évangile. C'est à cinq ou six endroits de la messe que les formules varient suivant les jours et les fêtes, indépendamment de la variété fondamentale des anaphores chrysostomiennes et basiliennes.

Cette première partie comporte plusieurs notes complémentaires en petit caractère sur la préparation de la matière du sacrifice dans les autres rites orientaux (p. 51-56) ; sur quelques particularités de la communion dans les autres rites orientaux (p. 63*-65*) ; sur la concélébration (p. 76*-77*) ; sur la messe privée, avec certaines abréviations proposées (78*-80*) ; un aperçu sommaire des modifications apportées dans le cours des siècles à la liturgie de la messe byzantine (80*-82*).

La seconde partie de l'ouvrage concerne la liturgie des Présanctifiés. Un premier chapitre contient les indications générales *a*) sur son origine, liée à celle des jours *aliturgiques*, déterminés par le concile de Laodicée. « Il est hors de doute que la création de cette messe est due au besoin de solenniser le rite de la communion aux jours de jeûne en l'absence de messe proprement dite » ; *b*) sur sa pratique dans les rites divers ; *c*) sur ses jours de célébration autrefois et aujourd'hui ; *d*) sur la réserve des espèces consacrées. Le chapitre II décrit la succession des cérémonies et des formules et nous permet de saisir facilement les ressemblances et les différences avec la messe proprement dite.

Un épilogue à tout l'ouvrage résume les traits principaux des liturgies eucharistiques orientales. Leur simple tableau « nous dit, mieux que l'exposé technique d'un manuel de théologie, la foi vivante de l'Eglise orientale au sacrifice de la messe, mémorial de la Passion du Sauveur, évocation mystique et incessante des principaux mystères de sa vie et de son œuvre rédemptrice. Il nous montre, de la manière la plus claire, que la messe est l'action commune de la Sainte Trinité, de Notre-Seigneur représenté par le prêtre et des fidèles. Ce caractère de *drame sacré* ressort avec un saisissant relief de notre exposé » (p. 125). Non moins saisissant est le caractère dogmatique de la messe byzantine. « Croyance à la transsubstantiation, à la présence réelle du Corps et du Sang de Jésus-Christ ; à l'efficacité latreutique, eucharistique, impétatoire et propitiatoire du saint sacrifice ; adoration du Saint-Sacrement, même en dehors du sacrifice ; tout autant de vérités et de faits qui s'affirment de la manière la plus éclatante dans la liturgie orientale, dans ses prières, dans ses rites ». Et l'auteur appuie spécialement sur l'adoration dans la liturgie des Présanctifiés, où il voit toute la substance de nos Bénédictions et Processions du Saint-Sacrement.

Trois appendices accompagnent l'ouvrage. Le premier contient des *addenda*, dont le plus important concerne les interpolations dans la formule byzantine d'Epiclèse. Ces interpolations, comme il est montré, rompent complètement le sens de la prière. Elles sont dues à l'initiative privée de

quelques moines peu instruits poussés « par un zèle d'*orthodoxie* fort mal entendu » ; et leur usage « ne s'est généralisé que vers le XV^e^-XVI^e^ siècle ». L'auteur avec raison regrette « que les catholiques aient — de bonne foi — suivi un mouvement qui par son origine, visait, bien gauchement d'ailleurs, à leur faire opposition ». Le second est une indication sommaire des principales « explications de la messe orientale » anciennes et modernes, répertoire extrêmement précieux qui va de la Catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem à nos jours en comprenant les commentateurs des divers rites. Le troisième contient de très utiles références pour l'explication iconographique de la messe orientale.

L'ouvrage s'achève par un index détaillé de 16 colonnes, où s'insère la table glossaire des mots liturgiques, placés à leur rang alphabétique, mais imprimés en italique. Il sera donc extrêmement aisé de retrouver tel ou tel renseignement rencontré en cours de lecture. A noter que les notes bibliographiques, déjà groupées, des appendices II et III, n'y sont pas reproduites.

Me sera-t-il permis d'apporter quelques légères suggestions et remarques ?

A propos du symbole précédé des paroles : *Les portes ! Les portes ! Avec sagesse soyons attentifs !* ne convient-il pas d'écarter résolument l'hypothèse que ces paroles sont dites pour empêcher les infidèles d'entendre le symbole, puisque celui-ci ne fut introduit, comme on le marque, qu'au VI^e^ siècle, donc à une époque où une telle précaution était inutile, et ne suffit-il pas, par suite, pour expliquer cette invitation du diacre, de la rattacher à l'anaphore qu'elle devait précéder immédiatement avant l'insertion du symbole ?

J'aurais aimé voir signalées les particularités de la liturgie de l'église de la Résurrection, à Jérusalem (apparemment la liturgie de saint Jacques), auxquelles se réfère le cardinal Humbert dans son Dialogue contre les Grecs. — Le texte du patriarche saint Nicéphore invoqué pour les jours de célébration de la messe des Présanctifiés fait partie de cet ensemble des canons nicéphoriens dont l'authenticité n'est pas assurée. — Il faut en dire autant de l'écrit sur la liturgie des Présanctifiés attribué à Michel Cérulaire et cité fragmentairement par Allatius. L'opuscule entier a été publié par Manuel Gédéon dans son *Archeion* sous le nom de Michel II Oxeites. Cette seconde identification n'est pas du reste non plus bien assurée. En tout cas, je n'ai pas vu dans le texte l'affirmation que les plus anciens manuscrits portaient attribution de l'oraison de l' « entrée » à saint Athanase, mais seulement que cette prière passe, selon une tradition non écrite, pour être une production de ce Père.

Ces légères remarques, dont il sera facile de tenir compte dans une prochaine édition, ne sauraient amoindrir l'estime et la reconnaissance que mérite une telle œuvre pour les richesses d'érudition et aussi de piété fondamentale qu'elle contient.

Il reste encore à l'auteur, pour achever sa présentation des Liturgies orientales, à nous donner un dernier volume sur l'Office et le Rituel. Nous avons l'espoir qu'il ne se fera point trop attendre. V. GRUMEL.

S. Salaville, A. A., *Studia orientalia liturgico-theologica.* Rome, 1940, Editions des *Ephemerides Liturgicae*, in-8°, XVI-254 pages. Prix : 40 *lires* italiennes.

Ce volume a réuni, pour constituer un recueil de la série récemment inaugurée par la direction des *Ephemerides Liturgicae*, treize « *dissertations* » latines, dont la plupart furent lues aux Congrès dits « unionistiques » de Velehrad et de Ljubljana. La plus ancienne de ces communications fut faite en 1909 ; le plus récente, en 1936 ; il s'y ajoute quelques notes, parues encore après cette date dans la revue même des *Ephemerides Liturgicae*, plus un travail inédit sur le rite éthiopien et un supplément d'information, également inédit, sur quelques documents orientaux concernant l'épiclèse. Malgré le caractère occasionnel de la publication, nous avons donc ici une sorte de spécimen des préoccupations de trente années d'activité autour de ce que l'on a appelé la question de la réunion des Eglises d'Orient, spécialement sur le terrain liturgique et théologique ou, comme dit l'auteur, sur le terrain liturgico-théologique, qui inclut tout naturellement le terrain de la piété.

Voici, brièvement énumérés, les sujets abordés : de la liturgie comme moyen d'unir les Eglises séparées ; de la communion et du culte eucharistique chez les Gréco-Slaves ; de l'épiclèse et des divers aspects qu'elle présente aux théologiens « unionistes » ; d'un « bréviaire » ou livre d'office complet à préparer pour le clergé de rite byzantin ; de l'existence d'un véritable rite éthiopien, qui a ses origines dans le rite copte, mais qui possède en soi tout ce qu'il faut pour constituer un rite à part, riche d'éléments de doctrine et de piété ; enfin, de la doctrine de saint Théodore Studite touchant la primauté romaine, et de la doctrine des saints Cyrille et Méthode sur la procession du Saint-Esprit .

Du point de vue strictement critique, ces chapitres successifs d'un travail échelonné sur un espace de trente années ne sauraient avoir tous une égale valeur. A propos du *Filioque* par exemple, dans une de ses dissertations initiales sur l'épiclèse, l'auteur attachait une grande importance au témoignage des formules épiclétiques des anaphores syriennes de saint Clément, de Marutha, de Xyste, de Mathieu et d'Ignace ben Wahib, où il est dit que le Saint-Esprit procède du Père et « accipit de Filio substantialiter ». L'argument est valable assurément ; mais il eût fallu rappeler que les quatre premières de ces anaphores ne remontent pas au delà de l'an mille, et que la cinquième date du XIV^e^ siècle. Reconnaissons-le, d'ailleurs : même s'il était prouvé que de telles expressions attestent une influence occidentale, leur insertion dans l'oraison d'épiclèse démontre tout au moins la non-opposition entre la théologie syrienne de l'époque et la doctrine du *Filioque*.

Pour ce qui regarde l'épiclèse elle-même, le P. S. n'avait pas à traiter ici la question dans toute son ampleur, lui ayant consacré en 1911, dans le

Dictionnaire de théologie catholique, t. v, col. 194-300, un article qui a généralement eu assez bonne presse chez les théologiens comme chez les liturgistes. Bien plutôt s'est-il attaché, dans le présent recueil, à montrer, par un choix de documents et de témoignages, que l'on a moins affaire, en pareil sujet, à une véritable divergence doctrinale entre Orient et Occident qu'à une différence de mentalité dans le commentaire euchologique du mystère de la consécration. Etudiée à cette lumière, l'épiclèse doit unir au lieu de diviser. Bien des points pourront rester obscurs dans ses origines ou son histoire ; en réalité, même si la demande d'intervention du Saint-Esprit en vue de la consécration y avait figuré dès le début — ce que le P. S. incline à croire —, il n'y aurait point là opposition avec l'efficacité souveraine du sacerdoce du Christ. C'est même la conciliation, indispensable, entre l'une et l'autre de ces données, ainsi que l'affirmation de la coopération trinitaire dans le mystère eucharistique, qui fait la véritable importance de cette formule liturgique. C'est aussi, quoi qu'il en soit de tel ou tel point de détail incertain ou discutable, cette considération que théologiens d'Orient et d'Occident ne doivent jamais perdre de vue.

C'est précisément sous cet angle de la différence de mentalité que le P. S. a considéré les divers sujets qu'il touche dans son recueil. L'Orient chrétien est pour lui un ami qu'il connaît et qu'il aime. Parce qu'il le connaît et qu'il l'aime, il cherche avec sympathie et découvre — ou croit découvrir — des éléments de rapprochement avec l'Occident catholique, jusque sur le terrain de certaines dévotions dites modernes, dont la dévotion au Sacré-Cœur est le type le plus suggestif. Tout en faisant la part des développements historiques d'époque récente que la Providence a amenés dans les manifestations de la piété catholique, il estime que les pages ardentes d'un Nicolas Cabasilas sur la *Vie dans le Christ* ou sur le commentaire de la *divine liturgie* sont éminemment propres à favoriser la vie intérieure, l'union des âmes à Dieu par Jésus, l'accroissement de la piété eucharistique, et que maintes fois, à propos par exemple du Corps mystique dont nous sommes tous membres et dont il affirme que le Christ est le cœur, ou encore à l'occasion de ferventes allusions à la plaie du Côté ouverte par la lance du soldat, ce théologien et ce mystique byzantin du XIV^e^ siècle se trouve bien proche de ce qu'il y a d'essentiel dans la vraie dévotion au Sacré-Cœur.

On voit, par ces quelques indications, que les aperçus du P. S. ne sont pas sans ouvrir d'assez larges horizons. C'est même à les ouvrir qu'il a surtout, semble-t-il, destiné son recueil. Il l'offre spécialement aux étudiants des Facultés de théologie qui, depuis la Constitution *Deus scientiarum Dominus* de Pie XI (24 mai 1931), sont tenus de suivre des leçons d'initiation aux choses religieuses orientales ; en marge de ces leçons, ces étudiants trouveront grand profit à lire les *Studia orientalia liturgico-*

theologica. Le volume est dédié, en page liminaire, à Son Em. le Cardinal Tisserant, Secrétaire de la S. Congrégation « Pro Ecclesia Orientali » : manière encore de souligner le caractère sacré de la cause que l'on a entendu servir.

Sorti des presses romaines en juin 1940, à un des moments les plus critiques de l'horrible tourmente dont le monde ne voit point encore luire le terme, l'ouvrage se ressent peut-être, en tel ou tel détail, du caractère un peu hâtif que l'auteur a été forcé de donner aux corrections typographiques. Peut-être même les circonstances n'ont-elles pas permis au P. S. de consacrer tout le temps et tout le soin qu'il aurait voulu à une plus complète révision d'études élaborées au cours des vingt ou trente dernières années. C'est sans doute aussi le motif qui l'a empêché d'ajouter à son recueil un *Index nominum et rerum* qui eût constitué un utile répertoire. La fermeture des frontières a, du reste, retenu le volume presque uniquement en Italie et en Allemagne. Souhaitons que le retour de la paix lui assure un plus grand nombre de lecteurs et que les conditions soient assez humaines et assez chrétiennes pour favoriser la diffusion et l'utilisation de ces *Studia orientalia*.

J. Monétay.

Salaville (S.) — Barton (J.-M.-T.), *An Introduction to the study of eastern Liturgies* by Père Sévérien Salaville, A. A. Adapted from the French with a Preface and some Additional Notes by the very Rev. Mgr Joh. M. T. Barton, D. D., lic. S. Script., etc..... London, Sands & Co, 1938. In-8°, xv-226 pages.

Nos lecteurs connaissent l'ouvrage du R. P. S. Salaville : *Les liturgies orientales*. Nous en avons donné dans cette revue une assez longue recension à laquelle on pourra se reporter. (E.O., xxxii, 1933, p. 79-81). C'est avec plaisir que nous leur présentons ce même ouvrage traduit en anglais et mis ainsi à la portée d'un public beaucoup plus étendu, qu'il initiera à la connaissance des formes du culte chrétien oriental. Les titres et la qualité du traducteur sont à la fois un hommage à l'auteur et une garantie de l'excellence de la traduction. Celle-ci se présente en un volume élégant, bien imprimé, enrichi de plusieurs illustrations, enrichi surtout de notes multiples et de nombreux suppléments bibliographiques disséminés au bas des pages. A ce dernier titre, elle peut être utile même à ceux qui possèdent l'édition française. Une table des noms propres et des matières permet de retrouver facilement les nombreux renseignements contenus dans l'ouvrage. Signalons dans cette table une erreur d'identification. Le P. Bernardakis y est confondu avec le P. S. Rabois-Bousquet. Ce sont deux auteurs différents : le second signait plus volontiers Pétridès ; il est mort prématurément avant la grande guerre. Son confrère vit toujours et exerce son ministère en Turquie.

V. Grumel.

IANSSENS-MORANDI, *Introductio biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros Veteris ac Novi Testamenti*, ed. 7e, in-8°, VIII-429 pages, Turin, Marietti, 1937. Prix : 14 lires.

Ce manuel d'introduction biblique rédigé par le P. I. H. Ianssens a si bien fait ses preuves qu'il a suffi de le moderniser (C. E. Morandi) pour le mettre encore aujourd'hui entre les mains des élèves. Le réviseur de la septième édition, M. L. Mezzacasa, s'est contenté d'amender le texte quand il ne lui paraissait pas suffisamment précis et il a ajouté quelques notes. Il a également tenu compte des plus récents décrets de la Commission biblique.

Le manuel traite naturellement toutes les questions préliminaires à une étude plus approfondie de la Bible : canon des livres saints, leur origine divine, leur authenticité, le texte primitif et les versions, les sens à donner aux livres sacrés et les règles exégétiques qui doivent présider à leur détermination. Plusieurs appendices renseignent le lecteur sur la Palestine, les mœurs des Hébreux, la division du temps chez eux, leurs fêtes, leurs sacrifices, leurs poids et mesures, ou donnent un résumé historique de l'interprétation de la Sainte Ecriture, des spécimens d'interprétation des prophéties messianiques dans les livres de l'Ancien Testament, enfin les synchronismes ethnico-bibliques qui permettent de situer exactement les faits dans l'histoire universelle.

R. JANIN.

TONGAS (Gérard). — *Les relations de la France avec l'empire ottoman durant la première moitié du XVIIe siècle et l'ambassade à Constantinople de Philippe de Harlay, Comte de Césy* (1619-1640). D'après des documents inédits. — Toulouse, 1942. — In-8°, v-340 pages. — En vente chez le dépositaire : R. Leblond, 29, impasse de Chatelou, Périgueux.

L'histoire des relations de la France avec l'empire ottoman à l'époque indiquée ici n'est point un domaine vierge ; il est même assez bien exploré grâce à de nombreuses relations, documents et travaux. La rencontre de documents inédits contenant de nouveaux faits et détails a inspiré à M. Tongas le dessein d'en tracer un tableau d'ensemble. Il fallait incorporer les nouvelles données dans la matière déjà connue et donc utiliser la production parue sur le sujet. De cette production l'auteur dresse une respectable liste, qui sera l'une des principales utilités de son ouvrage. Assez peu cependant de ces éléments bibliographiques sont invoqués au cours du volume, et plusieurs sont d'un contenu trop général pour un sujet si délimité.

L'ouvrage est divisé en trois parties : I. *Les relations politiques entre la France et l'empire ottoman durant la première moitié du XVIIe siècle.* II. *Le protectorat français sur les chrétiens d'Orient durant la première moitié du XVIIe siècle.* III. *Le commerce français du Levant durant la première moitié du XVIIe siècle.*

La première partie comprend deux chapitres : 1. *L'ambassade de France auprès de la Porte de* 1591 *à* 1660. — 2. *La question d'Orient pendant la première moitié du XVII*e *siècle : Les projets français de croisade contre la Turquie.* Ce second chapitre ne nous apprend adsolument rien qui ne soit déjà contenu dans l'ouvrage de T. G. Djuvara, *Cent projets de partage de la Turquie.* Cette source est du reste loyalement indiquée. Le premier, par contre, apporte nombre de renseignements utiles, spécialement au sujet des ambassades du comte de Césy et du comte de Marcheville, grâce aux documents inédits consultés par l'auteur.

La seconde partie comprend trois chapitres : 1. *Les missions françaises du Proche-Orient sous l'égide du P. Joseph.* — 2. *Les rivalités pour la possession des Lieux Saints entre les religieux Franciscains, Grecs et Arméniens pendant la première moitié du XVII*e *siècle.* — 3. *Protection de la France sur le clergé séculier chrétien de l'empire ottoman.* Toute cette seconde partie laisse beaucoup à désirer. Le chapitre concernant les Lieux-Saints n'ajoute que des détails sans importance à ce qu'on savait déjà. On aimerait par ailleurs voir indiquée la source de certains faits rapportés sans référence. L'argumentation en faveur des droits de l'Eglise sur les Lieux-Saints est assez curieuse. Je cite les lignes essentielles qui serviront de spécimen de la manière de l'auteur. « L'héritage des fondations religieuses de Sainte-Hélène (sic) ne peut en aucune façon être réclamé sérieusement par l'Eglise grecque ; car il fut recueilli, à l'origine, par l'Eglise romaine et conservé par elle durant les sept siècles où cette Eglise fut la seule à exister. D'ailleurs, Hélène a elle-même, en quelque sorte, désigné l'Eglise romaine comme sa légataire en envoyant au pape un morceau de la vraie croix, qu'elle venait de découvrir. Enfin, l'Eglise romaine compte Hélène parmi ses saints. Malgré ces preuves irréfutables de la latinité absolue des Lieux-Saints... etc. » Les lecteurs avertis n'ont pas besoin de commentaire

Le chapitre sur les Missions insiste surtout sur celles des Capucins. Il contient d'intéressants détails sur leurs débuts dans le Levant et surtout à Constantinople. Pour celles des Jésuites, M. Tongas utilise les documents publiés, spécialement par le P. Rabbath. Sur la situation de la latinité à Constantinople, les informations de notre auteur sont vraiment trop insuffisantes. Il ignore à ce sujet des études et publications essentielles : Belin, *Histoire de la latinité à Constantinople ;* Dalleggio d'Alessio, *Relatione dello stato della Cristianita obediente al Sommo Pontifice Romano,* document de la première moitié du XVII^{e} siècle ; le même, divers articles dans les *Echos d'Orient* sur les églises et couvents latins de Constantinople ; les *Lettres curieuses et édifiantes ;* Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant ; La Mission des Jésuites à Naxos de* 1627 à 1643, document publié par le R. P. Laurent dans *Echos d'Orient ; la Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano,* collection publiée par le R. P. Golubovich ; G.

Hofmann, *Il vicariato Apostolico di Constantinopoli*, dans les *Orientalia christiana anecdota ;* L. Lammens, *Hierarchia latina Orientis*, dans *Orientalia christiana*. En outre, voir des extraits publiés des Archives des Conventuels à Constantinople dans le *Bessarione*, et des archives des Capucins de Saint-Louis de Péra, dans les *Etudes franciscaines*. Nous arrêtons cette liste, qui pourrait être allongée.

Le titre du chapitre III : *Protection de la France sur le clergé séculier chrétien de l'empire ottoman* n'est pas heureux, car le mot « chrétiens » comprend de soi toutes les confessions et tous les rites, et il n'est pas vrai que la protection de la France eût cette ampleur. Si l'on veut parler simplement du clergé séculier catholique, on se demande ce que vient faire l'épisode de Cyrille Lucaris qui prend plus de la moitié de ce chapitre. L'auteur, du reste, n'a pas l'air de se douter qu'il existe sur Cyrille Lucaris une littérature abondante. Il eût pu trouver tout au moins dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, à l'article *Constantinople* et à l'article *Lucar*, des renseignements plus précis et plus exacts que ceux qu'il nous fournit. Il y aurait vu que ce n'est pas cinq fois, mais sept fois que ce prélat a occupé le siège patriarcal de Constantinople, et que le personnage diplomatique le plus actif contre lui ne fut pas le comte de Césy, mais le résident de l'empereur, dont le nom, Schmid, ne figure pas dans le présent volume.

La troisième partie de l'ouvrage : *Le commerce français du Levant durant la première moitié du XVII^e siècle* est mieux et plus abondamment traitée. On y trouve un tableau de l'état de ce commerce, des conditions précaires dans lesquelles il s'effectuait, des obstacles qui l'entravaient : avanies, piraterie, impositions ; de sa mauvaise organisation : toutes causes, qui, jointes au manque de protection de l'ambassade et des consuls de France en Turquie, précipitèrent sa décadence jusqu'au jour où Colbert le dota d'un statut qui lui permit de reprendre son essor et sa prospérité.

Les documents qui servirent de principale base à l'exposé de M. Tongas sont reproduits à la fin de l'ouvrage. Ils sont au nombre de 22, dont 19 inédits provenant du Ministère des Affaires Etrangères et de la Bibliothèque Nationale. Il est à regretter que çà et là une ponctuation défectueuse rende le texte inintelligible. On peut se demander aussi si tous les noms ont été bien lus ou bien transcrits, quand on lit ce passage : *in locis* (*id est in domibus vel Eulevys*) *ubi non sunt ff. de observantia* (p. 248) : il est de toute évidence qu'il s'agit d'églises, et donc, qu'il faut lire *Ecclesiis*. Enfin, un index, précédant la bibliographie dont nous avons déjà parlé, contient les noms de personnes. Il est fort utile, mais le serait davantage si on y avait inséré aussi les noms de lieux et d'édifices.

Pour dire notre pensée sans détour, l'ouvrage ne manque pas d'une certaine utilité, mais celle-ci n'est pas en rapport avec l'étendue du volume. En outre, il a manqué à l'auteur d'être familiarisé avec l'époque

envisagée, de posséder à fond les problèmes que posent les documents, de connaître toute la production spéciale à leur sujet, et aussi de soigner davantage son style. Notre impression est que le livre de M. Tongas, sous plus d'un rapport, a été fait trop vite.

V. GRUMEL.

TONGAS (Gérard), *L'ambassadeur Louis Deshayes de Cormenin* (1600-1632) — *Les relations de la France avec l'empire ottoman, le Danemark, la Suède, la Perse et la Russie.* — Paris, Paul Geuthner, 1937. Grand in-8°, 186 pages.

Cet ouvrage retrace dans le détail l'œuvre diplomatique considérable d'un personnage complètement méconnu des historiens, et fournit une contribution importante à l'histoire de la politique générale de Richelieu. Louis Deshayes de Cormenin devait posséder des dons d'intelligence et de savoir-faire exceptionnels pour que le gouvernement royal ait cru pouvoir le charger, dès l'âge de 21 ans, de missions importantes et particulièrement délicates. La première qui lui fut confiée, en 1621, fut d'obtenir du Grand-Seigneur le maintien des Lieux-Saints dans la possession des religieux Cordeliers contre les usurpations des Grecs et des Arméniens, ainsi que l'établissement d'un consulat français à Jérusalem. Il réussit pleinement dans cette double tâche. Il publia le récit de son voyage sous le titre : « Voiage du Levant fait par le commandement du Roy, en l'année 1621, par le Sr D. C. ». En 1624 « il est chargé de former une ligue entre les Souverains de Danemark et de Suède pour les faire intervenir simultanément contre l'empereur d'Allemagne Ferdinand II dont la puissance naissante menace l'Europe ». S'il n'y parvient pas, il réussit du moins à décider l'entrée immédiate du roi de Danemark dans la guerre de Trente ans. Sa troisième ambassade concerne la Perse. En 1626, Louis Deshayes devait demander au Sophi le protectorat français sur les chrétiens établis en Perse et le monopole du commerce total dans ce pays. La mésintelligence qui se mit entre lui et le comte de Césy, ambassadeur près de la Porte, fit qu'il ne put poursuivre son voyage au delà de Constantinople. Une quatrième ambassade le porte auprès des souverains scandinaves et du Tsar de Moscovie, pour négocier avec eux un tarif spécial des droits de douane sur le commerce du Levant qu'on veut faire passer par la Russie et la Baltique. Cette nouvelle voie commerciale devait jouer un grand rôle dans le rapprochement de la Russie avec l'Occident.

Là s'arrête l'activité diplomatique de Deshayes au service du gouvernement royal. Mais bientôt, ne s'estimant pas suffisamment récompensé par Richelieu et piqué de voir attribuer à un autre, le baron de Charnacé, une mission qu'il s'estimait due, il entra dans la conspiration menée contre le Cardinal et mit ses talents diplomatiques au service de Gaston d'Orléans, frère du Roi. Arrêté inopinément à Mayence par le même Charnacé, il

fut traduit en jugement, condamné à mort et exécuté. Ainsi se termina une existence qui eût pu encore être féconde au service du pays.

Telle est, résumée à grands traits, la carrière courte et mouvementée du diplomate dont G. Tongas ressuscite le souvenir. On lira avec intérêt tous les détails de cette histoire. Le récit de l'auteur est appuyé sur des documents manuscrits inédits, publiés en appendice au nombre d'une douzaine. Leur ponctuation est malheureusement, parfois, un obstacle à l'intelligence du texte.

L'ouvrage de G. Tongas, comme contribution à l'histoire générale, a une réelle valeur, et les historiens ne devront pas l'ignorer. Un meilleur style lui en eût encore donné davantage : du moins eût-il été possible d'éviter certaines négligences.

L'auteur me permettra, en terminant, de redresser une erreur de détail concernant le lieu d'éducation de Louis Deshayes. Il dit bien qu'elle eut lieu en la ville de Nicy, en Savoie, chez les religieux Barnabites ; mais il a tort d'identifier cette ville avec Nice : Nicy n'est autre qu'Annecy, devenue Necy ou Nicy par apocope. De fait, ces religieux furent établis dans cette ville par saint François de Sales en 1614 pour y prendre la direction du collège. Cette date permet de préciser le temps où le jeune Deshayes y reçut l'instruction de ces religieux et la nature de cette instruction ; car, ayant alors environ 15 ans, il dut faire là ses études d'humanités et de rhétorique. Il est dit qu'Antoine Deshayes, vu les heureux effets de cette éducation chez son fils, fit donner, en 1620, le collège de Montargis à ces mêmes religieux. Précisément, un des principaux maîtres du collège d'Annecy, le P. Baranzana, alla aussi à Montargis, où il mourut en 1622. Voir là-dessus la Vie de saint François de Sales par M. le curé de Saint-Sulpice (Hamon), 1862, t. II, p. 137-138.

V. GRUMEL.

A. DAIN, *Le « Corpus perditum »*. Paris, 1939. In-8°, 77 pages. — *La collection florentine des tacticiens grecs. Essai sur une entreprise philologique de la Renaissance*. Paris 1940. In-8°, 75 pages.

I. « Trop longtemps l'histoire des textes s'est cantonnée dans l'étude de la tradition en partant des manuscrits pour aller jusqu'à nous : il faut résolument travailler dans la partie de l'histoire des textes antérieure aux manuscrits » (A. Dain, *Le Corpus perditum*, page 55, note 2).

C'est un épisode instructif de cette histoire qui nous est offert dans l'ouvrage qui a pour titre *Le « Corpus perditum »*. Editeur d'un traité militaire byzantin, la *Sylloge Tacticorum*, M. Dain a été frappé, en étudiant la *Tactique de Nicéphore Ouranos*, des traits de ressemblance entre ces deux traités. Une comparaison attentive l'a amené à cette conclusion que « la seconde moitié de la *Sylloge Tacticorum* et la troisième partie de la *Tactique de Nicéphore Ouranos* étaient l'une et l'autre la paraphrase d'un même traité

aujourd'hui perdu ». C'est ce traité que M. Dain a dénommé *Corpus perditum*. Perte peu regrettable, puisque ce texte, pour ce qui est de son contenu essentiel, se survit dans ses deux paraphrases et qu'il est lui-même la paraphrase de sources que nous possédons complètement. L'intérêt de cette compilation est d'ordre philologique : elle est l'intermédiaire nécessaire entre les sources et des paraphrases éloignées indépendantes l'une de l'autre. En s'efforçant de reconstituer quelques paragraphes du *Corpus perditum*, l'auteur, à qui rien n'est étranger de la littérature manuscrite grecque *de re militari*, a constaté que le texte obtenu répondait pour quelques passages à divers fragments inscrits dans la marge d'un manuscrit de Florence, le *Laurentianus LXXV*-6, du XIV^e^ siècle. L'objet du présent ouvrage est de montrer que ces paragraphes marginaux sont ce qui reste du *Corpus perditum*, et de reconstituer, autant que faire se peut, l'ordonnance du texte disparu.

L'auteur commence par la description du manuscrit florentin.Celui-ci contient, pour une bonne partie, des traités militaires byzantins et parmi ceux-ci la *Sylloge Tacticorum*, précédemment éditée par M. Dain. C'est ce traité qui a reçu dans les marges du manuscrit l'addition des fragments susdits. Leur introduction, comme on nous l'explique, est due au soin du copiste florentin de la *Sylloge Tacticorum*, qui, constatant dans son modèle une rupture de sens et une lacune de paragraphes, s'est reporté à la table placée en tête du manuscrit pour reconnaître l'objet des chapitres manquants et s'est efforcé de combler en marge la lacune à l'aide d'un autre traité militaire contenant les mêmes sujets.

Que ces paragraphes marginaux soient des chapitres du *Corpus perditum*, la preuve en est faite pour chacun d'entre eux. Elle consiste dans la comparaison instituée pour chacun avec les textes parallèles de l'*Apparatus bellicus*, compilation ancienne, et la *Tactique de Nicéphore Ouranos*, en y ajoutant, pour une partie d'un de ces fragments, un passage de la *Sylloge Tacticorum*, le copiste ayant par un côté débordé la lacune qu'il avait entrepris de combler. La démonstration est concluante : les textes marginaux du *Laurentianus* LXXV-6 sont l'intermédiaire obligatoire entre l'*Apparatus bellicus* d'une part, et la *Tactique de Nicéphore Ouranos*, et, pour un passage, *la Sylloge Tacticorum* d'autre part (1). Un seul des cinq fragments n'a pas été utilisé par ces deux traités : A. Dain le fait remonter à Polyen par l'intermédiaire de l'*Apparatus bellicus*.

(1) Il y a pourtant dans le dernier de ces tableaux comparatifs (p. 25), un élément de Nic. Ouranos qui a son correspondant dans l'*App. bellicus* et n'en a pas dans le *Laurentianus*. C'est celui-ci : ἀλλ' ἂν θέλῃς ἅρματα πολεμίων καῦσαι. Je soumets cette difficulté au savant auteur, en espérant qu'il voudra bien s'exprimer à ce sujet.

Notre auteur explique ensuite comment le copiste-reviseur s'y est pris dans son travail. Il se penche pour ainsi dire sur son épaule, le voit d'abord en quête de compléter le passage qui suit la coupure pour lui donner un sens complet, puis le passage qui précède la coupure, ce qu'il ne peut faire qu'en remontant dans le *Corpus perditum* : toujours en remontant, le copiste cherche les chapitres qui lui serviront à combler les lacunes de la *Sylloge Tacticorum* : il n'arrive point à remplir complètement cette tâche. « Avoir suivi ainsi comme à la trace le copiste dans la recherche d'un supplément à la lacune constatée, avoir avec lui trouvé le manuscrit qui fournissait ce supplément, lu, pour ainsi dire, avant lui ce modèle partiel, utilisé sans lui enfin la source antérieure, c'est un résultat plus important que d'avoir identifié cinq courts chapitres du traité perdu... Ce qui importe, c'est de voir comment les textes vivent, s'altèrent, disparaissent, comment aussi, à l'occasion, on les restaure. C'est l'objet propre de l'histoire des textes : et il ne faut pas que cette science, assez récente, demeure un vain mot. » (p. 31).

Le second chapitre contient l'édition, avec traduction et commentaire, des fragments retrouvés du *Corpus perditum*.

Le troisième est une vue d'ensemble sur le *Corpus perditum*. Nous y voyons traité le problème des sources du Corpus, et présentée une reconstitution de son contenu. Nous ne suivrons point l'auteur dans sa recherche des sources et de leurs divers intermédiaires dont plusieurs n'existent point en manuscrit, mais sont inférés. Signalons du moins la planche très claire où leurs rapports sont graphiquement consignés (p. 56). La reconstitution des chapitres du *Corpus perditum* est faite avec des titres libellés en grec par notre auteur, qui n'entend point par là reproduire les expressions mêmes des titres des chapitres de l'ouvrage disparu. Chacun de ces énoncés se trouve accompagné de sa ou ses sources et de sa ou ses paraphrases. Enfin, on nous donne quelques exemples de reconstitution du texte lui-même du *Corpus perditum*.

L'auteur termine par l'histoire du texte. La date de composition est fixée dans son *terminus ante quem* par la date des deux compilations issues de ce recueil, l'une de la fin, et l'autre du milieu du X^{e} siècle. Au surplus, quand l'auteur de la *Sylloge* utilisait le *Corpus perditum*, le texte de cet ouvrage devait avoir souffert quelques mutilations, car le chapitre 28 ne s'y trouvait plus. Il faut donc remonter plus haut que le milieu du X^{e} siècle. Or, on sait que l'activité des stratégistes byzantins se répartit nettement en deux tranches, l'une qui correspond en gros au VI^{e} siècle, l'autre qui commence avec la dynastie macédonienne et se prolonge tout le cours du X^{e} siècle. Le but de l'auteur du *Corpus*, note M. Dain, « semble avoir été de recueillir et de moderniser quelques morceaux déjà passablement mutilés de l'époque justinienne. » M. Dain propose donc de situer la composition du

Corpus perditum dans la première partie de la seconde tranche d'activité des stratégistes byszantins, savoir, à la fin du IX^e^ ou au commencement du X^e^ siècle, sous le règne de Léon VI.

L'intérêt de l'ouvrage que nous venons d'analyser est moins dans son résultat matériel : la découverte de quelques fragments du *Corpus perditum*, que dans l'ouvrage lui-même qui constitue un modèle de sagacité et de méthode critique et peut être à ce titre d'une grande utilité aux novices philologues.

II. Dans l'ouvrage intitulé *La collection florentine des tacticiens grecs*, M. Dain, partant de la comparaison de divers manuscrits de traités de tactique, ressuscite à nos yeux l'entreprise d'un érudit italien du temps de la Renaissance, de constituer une collection des tacticiens grecs connus de son temps. L'œuvre fut exécutée entre les années 1525 et 1540, à Florence d'abord et principalement où se trouvaient des manuscrits à riche contenu, puis à Rome, dont les manuscrits fournirent des compléments et des collations. Notre auteur situe devant nos yeux les modèles employés, la manière dont la tâche fut distribuée entre les copistes avec des consignes qui garantissaient l'exactitude des transcriptions, l'ordre des copies dans le plan du collecteur, leur distribution en liasses, plus tard dérangées et reliées en plusieurs cahiers qui se trouvent maintenant dispersés dans diverses bibliothèques d'Europe : Paris, Londres, Leyde (2 manuscrits), Berne. Autant que faire se peut, notre érudit suit l'histoire de ces manuscrits avant leur entrée dans ces bibliothèques. On y voit que tous ont passé par des mains françaises. Nous avons ainsi des marques de l'activité de plusieurs savants et humanistes qui sont l'honneur de notre pays, Morel, Casaubon, Saumaise, Thévenot. Un stemma, p. 66, synthétise les résultats obtenus, et montre « l'ordre dans lequel on doit lire les quatre manuscrits (*Voss.*34, *Paris.* 2435, *Bern.* 27, *Voss.* 25) issus de la source principale, le *Laurentianus* LV-4, ainsi que la place occupée par les textes tirés du *Laurentianus* LXXV-6 et du *Venetus app.* VII-9, et par les additions postérieures issues du *Vaticanus* 1164. »

Chacun des deux ouvrages que nous avons présentés est pourvu d'un index très détaillé des noms propres, des noms d'ouvrages et des manuscrits, qui permet une utilisation plus facile et plus rapide des renseignements multiples fournis par l'auteur. Si nous avions un vœu à formuler, ce serait que M. Dain, que nous voyons si pleinement au fait des choses militaires byzantines, reprenne à son compte l'entreprise de l'humaniste anonyme de Florence et nous fournisse, dans les règles de la meilleure critique, un Corpus complet de tous les traités *de re militari* dus aux stratégistes byzantins.

V. GRUMEL.

M. Jugie, *Le Purgatoire et les moyens de l'éviter*. P. Lethielleux, Paris 3e édition, 1940. In-16, XIII-394 pages.

Les ouvrages sur le Purgatoire ne sont pas rares. Si le R. P. Jugie augmente leur nombre d'une unité nouvelle, c'est qu'il se place à un point de vue qu'ils ont généralement négligé. Il s'en explique ainsi lui-même : « Nous avons remarqué que nos devanciers ont surtout considéré le Purgatoire en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire, en vue de faire connaître l'état des âmes souffrantes et d'exciter les vivants à les secourir. Or, on peut envisager le Purgatoire à un autre point de vue qui, sans exclure le premier, tend cependant directement à un but différent. On peut mettre en première ligne, au lieu de l'utilité des défunts, celle des vivants et se proposer d'inspirer à ceux-ci une crainte salutaire des peines du lieu de l'expiation et de leur indiquer les moyens de les éviter. Ce point de vue est justement le nôtre dans les pages qui suivent. » (p. 8).

L'ouvrage contient deux parties indiquées dans le titre. « La première est avant tout un exposé de la doctrine du Purgatoire d'après les définitions de l'Eglise et les données d'une saine théologie. » En ce domaine, le lecteur aura dans le P. Jugie un guide sûr, informé des limites où s'arrête le dogme, des conséquences logiques qui en découlent, des aperçus qui ne sont qu'opinions ou probabilités respectables. On sentira en lui, sans qu'il le montre pour ainsi dire *ex professo*, le théologien bien au courant tant de la doctrine des Pères orientaux que de la position ou des positions des théologiens gréco-russes touchant la situation des âmes des fidèles dans l'au-delà. Dans cette première partie, l'auteur ouvre, sur l'état des âmes du Purgatoire, des aperçus nouveaux, ou, du moins, rarement signalés, qu'il déduit de la sainteté de ces âmes, inamissible, incapable de progrès substantiel.

La seconde partie, dans son ensemble, est nouvelle. Elle a paru presque tout entière dans la revue *Les Croisés du Purgatoire*. Les pieux lecteurs retrouveront ici, dans un nouvel ordre et certaines variantes, ce qui, déjà, les a édifiés. Le lecteur trouvera que le nombre indiqué des moyens d'éviter le Purgatoire est bien élevé : pourtant l'auteur déclare n'avoir pas eu la prétention d'en épuiser la liste. Tout, en effet, peut être employé dans ce but, c'est-à-dire, toute œuvre bonne et surnaturelle. On a voulu indiquer celles qui ont avec ce but un rapport plus direct.

Les lecteurs ne manqueront pas à cet ouvrage. Outre le fruit d'édification directement offert, ils trouveront, j'y insiste, un exposé doctrinal particulièrement au point, venant d'un auteur pour qui ce sujet offre un spécial intérêt, puisqu'il forme l'un de ces points controversés dont traite sa *Theologia dogmatica Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*.

V. Grumel.

M.-J. Kishpaugh, O. P., *The feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An historical and litterary study.* Washington, The Catholic University of America Press, 1941, in-8°, XII-159 pages.

La présente dissertation a été approuvée comme thèse de doctorat en philosophie à l'Université catholique de Washington. L'auteur est une religieuse dominicaine, qui a su très doctement exploiter son sujet. En un touchant avant-propos, elle remercie, outre sa supérieure et sa communauté qui l'ont encouragée, un groupe choisi de maîtres et d'érudits qui l'ont aidée de leurs directives et de leurs conseils : citons Mgr Hyvernat, le prince-abbé Max de Saxe, les PP. Vosté et Laurent, O. P., le bénédictin Dom Mohlberg, les professeurs Ziegler, Speer Strahan, Higgins, Quasten.

De fait, l'étude est bien conduite. Un premier chapitre examine les récits apocryphes de la Présentation. La littérature concernant les Evangiles apocryphes a été très suffisamment mise à contribution, et les résultats de l'enquête se trouvent clairement consignés en 21 pages très documentées.

Le chapitre II est intitulé : « Le culte et la fête dans l'Eglise orientale » (p. 22-58). Nous y reviendrons tout à l'heure, puisque c'est celui qui nous intéresse plus particulièrement.

Les trois autres chapitres traitent du culte de la Présentation en Occident : d'abord dans la période antérieure à 1372, date où la fête fut célébrée pour la première fois dans l'Eglise latine (chap. III) ; puis dans l'*Officium Praesentationis Beatae Mariae Virginis* composé par Philippe de Mézières pour la première fête avignonnaise de 1372 (chap. IV) ; enfin, durant les XV^e^ et XVI^e^ siècles (chap. V).

Sur les origines de la fête en Orient, l'auteur présente en ces termes, au début du chapitre II, le sommaire de son exposé : « L'origine de la fête de la Présentation est obscure, mais il est manifeste qu'elle fut observée dans l'Eglise orientale dès une époque relativement ancienne. Dans la période comprise entre le Protévangile de Jacques et les documents mentionnant la célébration de la fête, il y a des traces du culte de la Présentation. Basées, pour la plus grande part, sur les données des Apocryphes, ces antiques références à l'*Eisodos* de la Vierge précèdent, d'un intervalle considérable, les premières indications précises de la Présentation dans la liturgie. »

Ainsi que le notait très justement Mgr Amann, à l'article *Apocryphes* du Supplément au *Dictionnaire de la Bible*, I, 483, le Protévangile de Jacques est très fréquemment utilisé, à partir du IV^e^ et surtout du V^e^ siècle, par les écrivains byzantins. Saint Epiphane est probablement le premier à essayer une sorte de justification scientifique des années passées par Marie dans le temple.

Utilisant de précieuses indications fournies par ses maîtres, et notamment par Mgr Hyvernat, Sœur Marie-Jérôme Kishpaugh fait état de documents coptes peu connus : une homélie attribuée à saint Cyrille de Jérusalem (p. 23-25) ; un discours attribué à un certain Démétrios, évêque d'Antioche (p. 25) ; un troisième, inédit celui-ci, attribué à Damianos, patriarche d'Alexandrie, 578-604 (p. 26-27). Elle signale aussi, après le P. Siméon Vailhé (*La fête de la Présenta-*

tion de Marie au temple, EO, t. V, 1901-1902, p. 224), une homélie inédite attribuée à saint Jean Chrysostome : Codex gr. 1190 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 77-81. Le P. Vailhé se bornait à suggérer que, « si elle était authentique, elle daterait la fête de la Présentation du IVe siècle ». Sœur Mary-Jerome se contente de modifier légèrement la suggestion, sous cette forme : « Si elle était authentique, elle constituerait un lien important entre les récits des Apocryphes et l'établissement définitif de la fête » (p. 28). L'occasion était bonne, en reprenant le sujet pour une thèse de doctorat, de tirer au clair cette question d'authenticité et d'essayer de préciser la date d'un document de si grande importance. On regrettera que ce travail n'ait pas été tenté.

Le lecteur désirerait d'autant plus savoir à quoi s'en tenir, qu'on lui déclare presque aussitôt : « Avant le milieu du VIe siècle, il ne semble pas que les homélistes et les hagiographes aient accordé beaucoup d'attention aux légendes du Protévangile de Jacques. »

Sur l'époque de Romanos le Mélode, « qui paraît avoir été le premier à faire si largement usage des apocryphes » (p. 29), notre auteur aurait pu avec plus d'assurance se rallier aux conclusions de Paul Maas (*Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, p. 1-7) qu'elle ne semble pas avoir connues. Elle n'a pas connu non plus l'ouvrage plus récent de Giuseppe Cammelli, *Romano il Melode* (Florence, 1930) ; pas davantage celui de Elpidio Mioni, *Romano il Melode. Saggio critico e dieci inni inediti* (Turin, 1937) ; ni les diverses études publiées sur Romanos par Sophronios Eustratiadès dans les revues *Gregorios Palamas* de Salonique et *Romanos Melodos*, dont une — un peu plus générale — parue à Salonique en 1917 sous ce même titre *Romanos o Melodos*. L'ensemble de ces travaux, sans parler des études antérieures de Krumbacher, s'accorde à placer l'activité poétique de Romanos dans la période 536-556. Si les noms que nous venons de citer n'avaient pas échappé à l'attention de Sœur Mary-Jerome, elle aurait certainement nuancé davantage une phrase comme la suivante : « Au temps du poète Romanos, *quel que soit son siècle*, une des fêtes de Marie observée à Constantinople, celle de la Nativité, était colorée de détails empruntés aux apocryphes. C'est une preuve que l'Eglise grecque n'avait pas hésité à admettre dans la liturgie à une époque assez ancienne, sinon le Protévangile de Jacques, du moins quelques détails légendaires popularisés par lui » (p. 29-30).

L'entrée de la fête de la Présentation dans le calendrier oriental se rattache à cette utilisation liturgique. Avec bon nombre de critiques modernes, Sœur Mary-Jerome s'en tient aux conclusions du P. Vailhé, rectifiant et précisant lui-même celles du P. Bouvy (*Bessarione*, I, 1897, p. 555-562 ; *Revue Augustinienne*, I, 1902, p. 581-594 ; II, 1903, p. 136-140) : les origines de la fête remontent à la dédicace de Sainte-Marie-la-Neuve à Jérusalem, qui eut lieu le 21 novembre 543.

C'est aussi le P. Vailhé qui a, plus et mieux que d'autres, contribué à éclairer les débuts de l'introduction de la fête dans l'Eglise byzantine, en soulignant les premières attestations qu'en fournissent les homélies de saint André de Crète. Celui-ci, originaire de Damas, avait d'abord vécu à Jérusalem ; il quitta la Palestine en 685, pour venir à Constantinople, fut ordonné diacre dans cette

ville et put, en cette qualité, prononcer des homélies dans la capitale. Mais c'est surtout en Crète que s'exerça son activité oratoire, lorsqu'il fut devenu archevêque de Gortyne. La portée exacte de son témoignage est diversement appréciable, suivant que l'on suppose ses discours sur la Présentation prêchés à Byzance ou en Crète. Voir EO, t. V, 1901-1902, p. 221-224. Peut-être Sœur Mary-Jerome eût-elle pu mettre un peu plus de clarté dans la rédaction de cette partie de son exposé, ainsi que dans l'établissement de la distinction entre les origines jérosolymitaines de la fête et son introduction dans l'Eglise byzantine proprement dite.

Parmi les témoins de la fête byzantine de l'*Eisodos* je n'ai pas vu, dans la thèse de M. J. Kishpaugh, la mention de saint Théodore Studite († 826) et de sa *Disdakalia chroniké*, P. G., t. XCIX, col. 1693-1704 ; pas davantage la mention de l'évangéliaire de 835 signalé par Sergij, *Polnyj Mesjatsestov Vostoka*, t. I, Vladimir, 1901, p. 92-93. Voir V. Grumel, *Le jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque*, EO, t. XXXII, 1933, p. 166-167. Pour le témoignage du patriarche S. Germain (715-730), une référence bibliographique à Ballerini, *Sylloge monumentorum*, I, 278-286, n'eût pas été inutile.

Si le premier acte officiel impérial mentionnant l'*Eisodos*, du moins jusqu'à présent connu, est bien dans les *Constitutions* de Manuel Comnène (1166), ainsi que le rappelle M. J. Kishpaugh (p. 31, 36, 45, 73), il y a lieu de signaler une mention officielle antérieure dans une décision synodale du patriarche Nicolas III, vers 1107. Voir le texte du document dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p 466-476 ; on en trouvera une analyse critique dans le 3e fascicule (sous presse) des *Regestes patriarcaux* par V. Grumel.

Le relevé de ces quelques *desiderata* ne m'empêche pas de reconnaître que l'étude des débuts historiques de la fête en Orient, de ses attestations successives dans les homélistes jusqu'à Néophyte le Reclus († 1220 ?) et à Georges Scholarios, est bien menée, ainsi que l'analyse sommaire des éléments les plus caractéristiques de l'office. L'auteur a soigneusement et méthodiquement utilisé les travaux des PP. Bouvy et Vailhé, les homélies mariales byzantines éditées par le P. Jugie ; elle a pu bénéficier de publications comme celles de V. Budge, *Missellaneous Coptic Texts in the dialect of Upper Egypt* (Londres, 1915) ou de M. W. Redus, *The text of the major festivals of the Menologion in the greek Gospel Lectionary* (thèse de doctorat à l'Université de Chicago, 1935). Elle a bien noté le rapport intime qui rattache à la liturgie byzantine la fête avignonnaise de 1372 par le séjour de Philippe de Mézières en Orient. Même dans les chapitres traitant de la Présentation en Occident, on trouve maintes précieuses références aux choses orientales, tant pour la liturgie que pour l'iconographie et la littérature (j'ai noté au passage, p. 89, le signalement d'une monographie qu'il peut y avoir utilité à relever ici : G. R. Stephens, *The Knowledge of Greek in England in the middle ages*, Philadelphie, 1933) (1). Il n'est pas jusqu'à la liste bibliographique finale qui ne puisse fournir des titres de travaux intéressants à

(1) Voir p. 73-74, d'intéressants renseignements sur les relations de la Hongrie avec Byzance et l'Italie méridionale du XIe au XIIIe siècle.

connaître : par exemple, O. Cargill, *Drama and Liturgy*, New-York, 1930 (Columbia University Sudies) ; K. Young, *The Drama of the medieval Church* (Oxfort, 1933) ; E. Franceschini, *Il « Peri tou Biou... Theotokou » di Epifanio*, Milan, 1938, dans» Pubblicazioni della Università Cattolica, Séric IV : Scienze filologiche «, t. XXX, p. 109-128.

Par ailleurs, il y manque le *Byzantinon Heortologion* de Manuel Gédéon, Constantinople, 1895-1898. A l'Index final, les références ne sont pas toujours complètes : ainsi, pour un nom comme Morcelli, dont le *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae* a une importance de premier ordre et sur lequel, en conséquence, les travailleurs ont intérêt à trouver sans peine les renseignements désirables, l'Index renvoie seulement à la page 37 ; il faut y ajouter les pages 43, 50, 51. Scholarios est signalé au mot *Georgius* ; il eût été plus normal de le mettre à la lettre S, où on le cherchera tout naturellement, son prénom de Georges ayant, au surplus, été changé en celui de *Gennade* lors de son élévation au patriarcat.

Jusque dans le relevé de nos quelques critiques de détail, le lecteur aura pu se rendre compte de la haute valeur scientifique de la thèse de M. J. Kishpaugh. C'est un bel exemple donné par une religieuse américaine, et qu'il faut souhaiter de voir imité par d'autres candidats au doctorat en Amérique et ailleurs.

S. Salaville.

Granqvist (Hilma), Ph. D., *Marriage conditions in a Palestinian village*, in-8°, 366 pages. 30 illustrations. Helsingfors, 1935. Prix : 160 marks finnois.

Le premier volume de cette étude a reçu les plus vifs éloges des savants qui connaissent l'Orient et plus spécialement le monde islamique de Palestine. Il les mérite en effet par une connaissance minutieuse de tout ce qui concerne le mariage.

L'auteur ne s'est pas contentée d'une enquête superficielle ; elle a vécu plusieurs années au milieu des fellahs dans le village d'Artas, au Sud de Bethléem et elle a eu la bonne fortune de profiter de la longue expérience acquise par Miss Baldensperger qui s'est installée à demeure dans ce même village et se trouve constamment mêlée à la vie populaire. Elle n'a pas non plus négligé de consulter les auteurs qui ont étudié ces questions. Son information est donc aussi complète que possible.

Tandis que le premier volume traitait des lois générales concernant le mariage, le second s'occupe des cérémonies qui l'accompagnent et de la vie conjugale. L'auteur fait des rapprochements nombreux avec les coutumes mentionnées par la Bible, preuve que bien des choses ont moins changé qu'on ne le pense généralement. Il y a là une somme de détails extraordinairement variés qui montrent avec quelle conscience professionnelle l'auteur a poursuivi son enquête tant auprès des écrivains qui ont étudié ces matières qu'auprès des villageoises elles-mêmes.

R. Janin.

G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province de l'art byzantin : les églises rupestres de Cappadoce*. Texte. Tome II (2e Partie). Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 12, rue Vavin, 1942. In-4° carré, pages 389-538.

Voici, avec ce volume, l'achèvement du bel ouvrage qui constitue le tome VI de la *Bibliothèque archéologique et historique* publiée par le Service des antiquités et des beaux-arts sous les auspices du Haut-Commissariat en Syrie et au Liban.

Les précédents fascicules ayant été recensés ici, notamment EO, t. XXXII, 1933, p. 357-360, et t. XXXVI, 1937, p. 208-211, il nous suffira de signaler l'intérêt particulier et la spéciale utilité de ce fascicule de conclusions et de tables ou répertoires.

Les conclusions sont présentées sous cette double rubrique qui en indique assez la portée générale : la chronologie des monuments cappadociens, p. 389-426 ; la place des peintures cappadociennes dans le développement de l'iconographie chrétienne, p. 427-468.

Pour déterminer, dans la mesure du possible, des dates et des périodes, l'auteur fait successivement appel aux données de l'épigraphie, aux circonstances historiques, à la chronologie des monuments eux-mêmes et aux divers types d'églises, enfin à la chronologie des décorations peintes.

A considérer le nombre des inscriptions, on en trouve quatre du Xe siècle, sept du XIe, deux du XIIe, sept du XIIIe. Pour les grouper d'une manière plus précise, on a : onze inscriptions comprises entre 913 et 1061, deux de 1129 à 1149, sept entre 1212 et 1293. Ces dates correspondent aux périodes de paix relative laissées à la Cappadoce par les incursions des Arabes, puis par les Seldjoucides. Ce fut, semble-t-il, sans grands bouleversements que « la domination seldjoucide fit place, en ces régions, à celle des Mongols, et que celle-ci, à son tour, céda aux Qaramans et puis aux Ottomans. Ainsi peu à peu s'éteignirent les communautés chrétiennes et sans doute aussi les monastères. Mais les unes et les autres ne disparurent jamais entièrement puisque, réduites à une condition assez misérable, la population grecque et l'Eglise orthodoxe se sont maintenues dans cette partie de la Cappadoce jusqu'au XIXe siècle. » Ces considérations sont confirmées par les *Notitae episcopatuum*, et c'est là un sujet sur lequel sans doute les documents sont loin d'avoir dit leur dernier mot.

Les divers types architecturaux sont un élément important pour la chronologie des monuments. On rencontre, parmi les églises rupestres de Cappadoce, par ordre d'ancienneté : le vaisseau rectangulaire du type basilical ; l'église en forme de croix libre ; l'église à berceau transversal ; l'église en forme de croix inscrite ; et enfin, un nombre considérable d'églises aux lignes bizarres et irrégulières.

Les décorations peintes peuvent se classer ainsi : 1° cycles archaïques, dont la date approximative doit être fixée au Xe siècle ; 2° un groupe intermédiaire, archaïque encore par les sujets traités, mais où la manière est toute nouvelle et sûrement due à l'influence de Constantinople ; 3° les décors du milieu du XIe siècle, où, sous l'influence grandissante de Byzance, les préoccupations d'ordre théologique et le caractère symbolique se font jour ; 4° enfin, les peintures du XIIIe siècle.

Nous avons déjà là, on le voit, un substantiel résumé des multiples données éparses à travers tout l'ouvrage, et que certaines discussions survenues dans l'intervalle ont permis à l'auteur soit de maintenir plus solidement, soit de légèrement rectifier.

Il en est de même, sous un autre rapport, du chapitre final : « La place des peintures cappadociennes dans le développement de l'iconographie chrétienne », p. 427-468. On y trouvera une brillante synthèse des renseignements recueillis par le R. P. de Jerphanion au cours de ses patientes et minutieuses explorations. Elle forme une manière de triptyque : 1° L'art de la Cappadoce archaïque continue l'ancien art chrétien d'Orient. 2° Action et réaction de l'art byzantin sur l'art chrétien d'Orient ; la renaissance byzantine au temps des Paléologues. 3° L'art de la Cappadoce et l'Occident.

En attendant le tableau d'ensemble du développement de l'iconographie chrétienne, que l'auteur nous laisse espérer pour bientôt en volume séparé, saluons avec joie ces pages qui en sont une prometteuse esquisse. Nous nous bornerons à attirer spécialement l'attention sur la troisième face du triptyque. Le R. P. écrit, pour se résumer : « Deux périodes sont à considérer. Dans la première, dont les limites peuvent être fixées du VI^e^ au IX^e^ siècle, il y a, à proprement parler, influence de l'art syro-palestinien ; dans la seconde, qui va du X^e^ au XII^e^, et qui se prolonge notablement plus tard en certains pays, il y a influence de l'art monastique oriental, et même assez souvent de l'art cappadocien pris dans la plus stricte acception du mot. » Les lecteurs intéressés par une telle conclusion ne manqueront pas d'aller chercher, dans les pages où le R. P. la développe, les traces de cette influence monastique orientale et cappadocienne sur les monuments de Rome, de l'Italie méridionale, de Venise et même sur l'art roman et sur l'art gothique français. La dernière page de l'ouvrage clôt admirablement cette brillante esquisse et montre du même coup toute l'importance de *cette nouvelle province de l'art byzantin*. A ce titre, il vaut la peine d'en citer quelques lignes : « Si fiers qu'ils soient de leur génie, les grands créateurs de la Renaissance ne peuvent se libérer des vieux thèmes qui leur sont légués par la tradition... Or, cette tradition, dont les origines se confondent avec celles de l'art chrétien en Orient, c'est à l'art monastique que nous devons sa conservation plus que millénaire. Il l'a sauvée lors de la redoutable crise iconoclaste. Par lui, l'art du moyen âge oriental se rattache à l'art syro-palestinien du IV^e^ au VI^e^ siècle. Par lui, l'art de notre moyen âge occidental plonge quelques-unes de ses racines dans ce même passé lointain. Vérité que l'on était bien obligé de constater autrefois, mais dont on s'étonnait. On était surpris de voir reparaître après des siècles, et bien loin de leur pays d'origine, les thèmes des ampoules palestiniennes et des ivoires syriens... La découverte et l'étude des églises rupestres de Cappadoce ont donné la clé de l'énigme. Par elles on a su que cet art syro-palestinien n'est point mort au temps de l'iconoclasme, qu'il avait au contraire conservé une admirable vitalité et une grande puissance d'expansion. C'était un art vivant au moyen âge, et il est naturel que les artistes occidentaux se soient adressés à lui plutôt qu'à l'art chrétien primitif romain, dont les produits n'étaient plus que des œuvres mortes. C'était un art simple, franc, touchant ; et l'on comprend qu'il ait exercé, sur nos artistes du XI^e^ et du XII^e^ siècles, plus d'attirance que les hautes productions de l'art théologique byzantin.

Voilà ce que les fresques de Cappadoce nous rendent maintenant parfaitement intelligible. Comblant une lacune où ne s'inséraient jadis que des œuvres dispersées, rares et fragmentaires, elles nous montrent la continuité de l'art chrétien oriental à travers les âges ; elles nous permettent d'en suivre le développement depuis Doura jusqu'à Qahrié Djami, la Macédoine et la Russie d'une part, et, d'autre part, jusqu'à l'art roman et à l'art gothique, jusqu'à l'art du Trecento, même jusqu'au Pérugin et à Raphaël. C'est le grand service que la découverte des peintures cappadociennes a rendu à l'histoire de l'art. »

Une telle page, en révélant toute la maîtrise de l'auteur, achève de montrer la valeur pratique de ce dernier fascicule en même temps que de l'ensemble de l'ouvrage.

Son souci de l'exactitude se manifeste dans les huit pages d' « Additions et Corrections » portant sur les deux tomes, p. 459-476. Quant aux » Répertoires » qui terminent le fascicule et l'œuvre tout entière, ils sont dus à l'intelligente collaboration de Dom Croquison, ancien élève du P. de Jerphanion. Ils rendront les plus précieux services non seulement au lecteur en quête d'un renseignement, mais aussi à celui qui veut se donner une vue d'ensemble sur toutes ces questions d'histoire de l'art chrétien oriental. Ils comprennent un Répertoire des monuments étudiés et cités, p. 479-485 (monuments cappadociens, monuments non cappadociens) ; un Répertoire de l'iconographie chrétienne, 486-512 (scènes, figures isolées, index hagiographique) ; un Répertoire des textes cités, p. 513-519 (Ecriture Sainte ; livres apocryphes, livres liturgiques, écrivains ecclésiastiques et profanes) ; enfin, un Répertoire des noms propres et des matières, p. 520-535. Qu'il n'y ait pas eu çà et là un léger oubli dans ces minutieuses nomenclatures, ce serait miracle : je me permets de signaler que le nom du P. Grumel, cité pourtant dans l'ouvrage, notamment p. 390 et 471, pour d'importantes rectifications, a échappé à l'attention du rédacteur des Répertoires.

Le lecteur comprendra aisément que le P. de Jerphanion ait éprouvé une légitime satisfaction à clore l'avant-propos de ce dernier fascicule par la formule du vieux moine cappadocien : « Cet ouvrage a été achevé, avec l'aide de Dieu, l'an de grâce 1942. »

S. Salaville.

Borgia (Nilo), *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionnaria, secoli XVI-XVIII* (Publications de « l'Istituto per l'Europa orientale »), in-8°, 191 pages. Rome, 1835. Prix : 10 lires.

Le district de Chimara en Albanie a connu dans le passé une prospérité qu'il a bien perdue depuis. Presque entièrement indépendant, il entretenait des relations fréquentes avec l'Occident. C'est ainsi que se manifesta le désir de rentrer dans le sein de l'unité chrétienne. Ce fut l'œuvre des moines basiliens d'origine albanaise établis dans le Sud de l'Italie et qui vinrent se fixer dans le pays. L'auteur présente l'œuvre des principaux d'entre eux : Néophyte Ridinô, Syméon Lascaris, André Arcade Stanila, Onuphre Costantini, Giovanni Giuseppe Camilli.

R. Janin.

BATIFFOL (PIERRE), *Cathedra Petri, Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* (collection *Unam Sanctam*), in-8°, VIII-336 pages. Paris. Editions du Cerf, 1938.

Mgr Batiffol est mort le 13 janvier 1929, laissant après lui des regrets unanimes. Sa valeur comme historien et sa probité scientifique en imposaient même aux adversaires de l'Eglise catholique. Parmi les volumes sortis de sa plume, quatre surtout justfiaient cette estime. Ils concernaient l'*Histoire de l'Eglise des origines à saint Léon* et avaient paru de 1909 à 1924. Il comptait donner sous le titre général d'*Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* une série de chapitres qu'il avait en partie publiés ailleurs et amendés par la suite, avec quelques études nouvelles. La mort l'en a empêché. Des mains pieuses ont repris son manuscrit et ont décidé de l'éditer en y ajoutant quelques conférences données par Mgr Batiffol et qui complètent ces études. L'ensemble vise à prouver la légitimité de la position de l'Eglise romaine. L'ouvrage comprend trois parties : 1° La » Potestas « papale. Faits et problèmes de l'histoire des Origines de la Papauté (leçons données à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg) ; 2° quelques titres de la Primauté : *Primatus, Petrus initium episcopatus, Prima Cathedra Episcopatus, Natale Petri de Cathedra, Ecclesia principalis, Sedes Apostolica, Princeps Apostolorum* ; 3° Le Siège de Rome et l'Orient : Le siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Eglise. Les recours à Rome avant le concile de Chalcédoine. L'empereur Justinien et le Siège apostolique. L'Eglise.

Ces diverses études ne sont disparates qu'en apparence. Toutes en effet convergent vers le même but : démontrer que l'idée de catholicité prêchée par l'Eglise romaine est bien celle des premiers temps du christianisme et que la primauté du Pape est fondée sur l'Ecriture et la tradition et non sur une soi-disant prétention des évêques de Rome à gouverner le monde qui se serait fait jour au IIIe siècle. C'est donc à la fois contre les protestants, les rationalistes et les dissidents orientaux qu'est dirigée cette apologétique, non certes dans un esprit de polémique, mais au contraire pour éclairer les esprits et les inviter à se rendre à la vérité historique si parfaitement conforme à l'enseignement dogmatique. Certains chapitres présentent un style plus condensé, comme les trois premiers qui furent des conférences données à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, mais toutes les études publiées ici témoignent d'une critique parfaitement avertie. L'auteur avait déjà suffisamment prouvé sa maîtrise par ses ouvrages précédents. Il l'affirme une fois de plus et nous remercions ceux qui ont pieusement recueilli ces derniers travaux de Mgr Batiffol pour en faire un tout harmonieux qui clôt admirablement la série de ses ouvrages.

R. JANIN.

POULET (DOM CHARLES), *Histoire du Christianisme*, fasc. XXII-XXIII. Paris Beauchesne. 1939.

Depuis huit ans que paraît cette excellente histoire, elle est arrivée au siècle de Louis XIV, auquel sont consacrés principalement les fascicules XXII et XXIII. Le livre XIV, commencé dans le fascicule précédent, se termine par le chapitre IV sur l'apostolat intellectuel, avec des aperçus très intéressants et peu connus sur l'enseignement secondaire donné surtout par les jésuites et les

oratoriens, et des notes substantielles sur l'essor de la théologie positive (Petau), l'érudition historique (Mabillon et les Mauristes) et l'érudition hagiographique (Bollandistes). Le livre XV s'occupe principalement de l'évolution des idées sous le titre assez vague : De Montaigne à Pascal. Il comprend quatre chapitres : l'émancipation philosophique et scientifique en Italie (Giordano Bruno, Campanella, le procès de Galilée), la génération de Montaigne (néo-stoïciens, épicuriens), les libertins du XVII^e siècle, la défense de la foi (Descartes, Malebranche, Pascal) et la défense de la morale (Bossuet, Bourdaloue). D'un côté c'est donc la philosophie purement humaine et la liberté parfois excessive de la pensée, de l'autre la lutte contre l'erreur et l'inconduite mais avec des moyens trop souvent inférieurs. Dès ce moment les deux esprits qui vont se partager le monde s'affrontent résolument. Le livre XVI traite de la lutte contre l'étatisme, de Philippe II à Louis XIV : la lutte contre l'étatisme en Italie avec Philippe II et la révolte de Paolo Sarpi à Venise, puis le gallicanisme sous Henri IV et Louis XIII, et enfin les luttes de Louis XIV contre la papauté. Le livre XXIII est consacré tout entier au jansénisme. Enfin le fascicule XXIII se termine par le début de l'histoire du protestantisme au XVI^e siècle. C'est, décrit, dans un style alerte, et avec une érudition de bon aloi, l'évolution de la société chrétienne pendant un siècle particulièrement important.

R. Janin.

Bello (P. Stéphane), *La Congrégation de Saint-Hormisdas et l'Eglise chaldéenne dans la première moitié du XIX^e siècle* (*Orientalia christianaa nalecta*, 122), in-8° XII-249 pages, Rome, Institut Pontifical Oriental, 1939. Prix : 50 lires.

La fondation des diverses Eglises orientales catholiques a connu le plus souvent des phases dramatiques, en tout cas singulièrement troublées. Les évêques, prêtres et fidèles qui voulaient revenir à l'unité chrétienne eurent à souffrir de toutes manières et parfois de la part des leurs. L'Eglise chaldéenne ne fit pas exception. Les divisions et les tiraillements ne manquèrent pas, entre Chaldéens d'abord, puis entre la Propagande et les Chaldéens qui avaient des vues divergentes sur les méthodes à suivre et sur les hommes à employer. La fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e furent particulièrement agités. C'est alors que Dieu suscita la Congrégation de Saint-Hormisdas qui rendit les plus grands services à l'Eglise chaldéenne, bien qu'elle n'eût pas toujours à se louer de l'attitude de l'épiscopat. Elle débuta en 1808 par la réunion de quelques moines sous la conduite de Gabriel Danbo. Leur nombre augmenta assez rapidement, mais ils furent bientôt en butte à la persécution de Jean Hormez de la famille patriarcale. Petit à petit, et malgré les tracasseries dont elle fut l'objet, la Congrégation se livra à l'apostolat auprès des catholiques et des dissidents, elle fournit des évêques et déploya une activité bienfaisante. C'est pourquoi Rome approuva une première fois ses Constitutions calquées sur celles des moines antonins (1830). L'approbation définitive fut donnée par Grégoire XVI le 26 septembre 1845. La Congrégation imprima une vive impulsion à la vie chrétienne, à l'instruction du peuple par la création d'écoles, travailla à rétablir le célibat ecclésiastique et chercha constamment à obtenir le retour des dissidents nestoriens à l'unité. Ses difficultés vinrent principalement de la famille

Abouna qui avait en quelque sorte monopolisé le patriarcat à son profit. Cette histoire comprend les trois cinquièmes de l'ouvrage que le P. Stéphane Bello a consacré à l'origine de sa Congrégation et à son activité pendant la première moitié du XIX^e siècle. Suivent vingt-trois documents se rapportant aux faits racontés dans cette histoire, une table chronologique et un index des noms de personnes et lieux. Basée sur des pièces authentiques, cette histoire éclaire bien des points restés obscurs sur le développement de l'Eglise chaldéenne au XIX^e siècle.

R. Janin.

Caraci (Giuseppe), *Disegno geografico della Bulgaria* (Publications de l' « *Istituto per l'Europa orientale* »), in-8°, 356 pages, 2 cartes et 32 illustrations. Rome, 1933. Prix : 25 lires.

L'« Istituto per l'Europa orientale » a publié déjà un certain nombre d'études intéressantes sur les pays du Levant. En voici une sur la géographie de la Bulgarie, encore si mal connue en Occident. L'auteur y passe en revue les différents points que l'on traite généralement dans ce genre de travail. Après une introduction historique, il considère les généralités (situation, frontières), puis il passe aux conditions géologiques, au relief du sol, aux conditions climatiques, hydrographiques et termine par la flore et la faune. C'est une étude sérieuse qui a été la bienvenue en Occident.

R. Janin.

Somogyi (Stefano), *Aspetti demografici dei gruppi confessionali in Ungheria con particolare riguardo agli Ebrei* (Publications de l' « Istituto per l'Europa orientale »), in-8°. 238 pages. Rome, 1936. Prix : 20 lires.

La Hongrie possède de nombreuses confessions religieuses : romaine-catholique, grecque-catholique, grecque-orientale, calviniste, luthérienne, unitarienne, israélite, etc. En 1930, sur une population de 8.688.319 habitants, on comptait 5.634.103 catholiques de rite latin et 201.093 de rite oriental, 39.839 orthodoxes, 1. 813.162 calvinistes, 534.065 luthériens, 6.266 unitariens et 444.567 juifs. C'est à ces derniers que s'intéresse plus particulièrement l'auteur, mais il ne néglige pas pour autant les autres confessions. Après avoir donné des considérations assez développées sur la « racialité » des juifs, il étudie les caractéristiques de chaque groupe au point de vue de la nuptialité, de la natalité, de la mortalité, de la composition professionnelle, de leurs conditions économiques et sociales.

R. Janin.

Bratianu (G. I.), *Les origines du peuple roumain : les données archéologiques*, in-12, 51 pages, 3 planches et 1 carte. Bucarest, 1939. Sans indication de prix.

Les origines du peuple roumain sont toujours discutées. Tandis que les écrivains nationaux et d'autres soutiennent la thèse de la continuité depuis la conquête romaine, leurs contradicteurs, surtout hongrois, ne voient dans la présence au nord du Danube d'un peuple parlant une langue latine que l'effet d'une immigration accomplie pendant le moyen âge, à une époque difficile à préciser. Les uns et les autres s'appuient sur les mêmes textes, assez rares et

surtout assez obscurs pour qu'on puisse en tirer des conclusions diamétralement opposées. M. G. I. Bratianu s'efforce dans la présente étude d'apporter une nouvelle preuve de la continuité en se basant sur les données archéologiques. Depuis quelques années surtout, on a fait en Roumanie des trouvailles intéressantes dans ce domaine, bien qu'aucune n'ait encore donné de résultats décisifs. Son principal argument est que la Dacie a dû subir le sort commun aux diverses provinces de l'empire qui, à partir du IIIe siècle, vivent de plus en plus de leur vie propre ; partout l'apport romain doit céder plus ou moins complètement devant le réveil national. Il en donne des exemples caractéristiques pour la Syrie, la Gaule et la Grande-Bretagne. Cette reviviscence d'un particularisme n'est pas absent de la Dacie. Si l'évacuation ordonnée par Aurélien ne fit pas disparaître l'élément romain ou romanisé, puisqu'on a retrouvé des inscriptions latines allant au moins jusqu'à la fin du IVe siècle, il est certain que les découvertes archéologiques ont confirmé la persistance dans le pays d'une population authentiquement dace. L'auteur en donne de nombreux exemples et il fait remarquer que certaines formes d'objet se sont conservées sans changement en diverses régions du pays. Aussi conclut-il que si la civilisation romaine disparut probablement des villes au cours des invasions barbares, les campagnes, romanisées dans une assez grande mesure, conservèrent une partie de l'apport latin, en particulier la langue.

R. Janin.

Carmirès (Jean-N.), Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός t. I., in-8°, 410 pages. Athènes, 1937. Sans indication de prix.

Cet ouvrage est la première étude d'ensemble sortie d'une plume orthodoxe sur les relations entre les protestants et l'Eglise gréco-slave. L'auteur se place naturellement au point de vue strictement orthodoxe. Pour lui l'Eglise à laquelle il appartient est la seule vraie, celle qu'a fondée le Christ, celle que le symbole des apôtres qualifie d'« une, sainte, catholique et apostolique », dont l'Eglise romaine et par le fait même les Eglises protestantes se sont séparées. Dans le premier volume, M. Carmirès étudie les relations des protestants, luthériens, calvinistes et anglicans avec l'Eglise grecque, mais non avec l'Eglise russe, depuis le début de la Réforme jusqu'à 1930. Il se propose d'exposer ensuite les points de contact et les divergences entre la doctrine orthodoxe et les croyances des Eglises protestantes, particulièrement de l'Eglise anglicane, celle qui, d'après lui, se rapproche le plus de l'Eglise orthodoxe. Il prétend que l'Occident ne connaît pas celle-ci et que les protestants ne l'ont souvent étudiée qu'à travers les notions fausses que leur ont fournies les catholiques. Cependant ces derniers ont montré dès le début qu'ils l'ont étudiée infiniment mieux que ne le dit M. Carmirès, car il n'est guère d'ouvrages orthodoxes qu'ils n'aient lus et analysés depuis Photius jusqu'à nos jours. On ne s'étonnera pas toutefois qu'ils n'aient pas accepté toutes les théories qu'ils rencontraient dans cette lecture.

Le tome premier est divisé en quatre parties de longueur inégale. Après une introduction de soixante pages sur l'origine des diverses Eglises protestantes et leurs rapports avec l'Eglise orthodoxe au XVIe siècle et sur l'alliance des protestants avec les orthodoxes en Pologne pour faire échouer l'union de Brest-

Litovsk, l'auteur en consacre une centaine aux relations du patriarche Jérémie II avec les théologiens wurtembergeois, ainsi qu'à l'action de Métrophane Critopoulos qui parcourut successivement tous les centres protestants. Dans la troisième partie est exposé le cas du patriarche Cyrille Lucaris et de sa Confession de foi, ainsi que le mouvement antiprotestant du XVII^e^ siècle (synodes de Constantinople en 1638 et 1642, synode de Jassi en 1642, Confession de foi de Pierre Moghila, synodes de Constantinople et de Jérusalem en 1672, profession de foi du patriarche Dosithée de Jérusalem, synode de Constantinople en 1691), etc. Enfin, dans la quatrième partie, M. Carmirès retrace une nouvelle phase des relations entre protestants et orthodoxes (efforts des missionnaires protestants, rapports avec les anglicans, spécialement les non-jureurs, mouvement de rapprochement depuis la guerre de 1914-1918).

L'auteur a longuement étudié cette période de quatre siècles qui va des débuts de la Réforme à nos jours et il a consulté les auteurs les plus divers pour asseoir son jugement. Il manifeste une tendance bien naturelle à dégager la responsabilité de certains personnages compromis par leurs complaisances pour les protestants. C'est particulièrement le cas du patriarche Cyrille Lucaris. Pour M. Carmirès, la conduite ambiguë de ce prélat s'explique par ses relations avec les calvinistes, surtout avec le ministre Antoine Léger. Sa confession de foi, nettement calviniste, serait une preuve d'amitié, suite naturelle de ces relations, alors que lui-même aurait conservé intacte sa foi orthodoxe. Il aurait tenté, peut-être imprudemment, de faire l'union que désiraient si vivement les calvinistes. Une telle complexité de sentiments respire trop la duplicité pour être admise si facilement, surtout quand il s'agit d'un patriarche et d'une Confession de foi. Celle-ci fut d'ailleurs condamnée par plusieurs synodes orthodoxes et son auteur est taxé d'hérésie par nombre de ses compatriotes. Il y aurait bien des réserves à faire sur la façon de présenter les faits et d'apprécier certaines attitudes. Disons cependant que, tout en soutenant la thèse orthodoxe, l'auteur a su s'affranchir du ton de polémique violent que l'on rencontre encore trop souvent chez ses compatriotes.

R. JANIN.

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE : I. *Poèmes et Lettres*, choisis, traduits, avec introduction et notes, par Paul GALLAY, maître de conférences aux Facultés catholiques de Lyon. Éditions Emmanuel Vitte, Lyon-Paris, 1941, in-8° couronne, 232 pages, sans indication de prix.

II. *Les Discours Théologiques*, traduits avec introduction et notes, par le même, aux mêmes éditions, 1942, in-8° couronne de XXIV-224 pages. Prix franco : 26 francs.

I. La section patristique de l'élégante collection « Les Grands écrivains chrétiens », lancée par les Éditions Emmanuel Vitte que l'on ne saurait trop féliciter, ne pouvait mieux débuter que sous le signe de saint Grégoire de Nazianze, très étudié ces dernières années. En attente de l'édition critique et complète de son œuvre, préparée depuis longtemps par l'Université de Cracovie, édition dont l'établissement du texte était pratiquement achevé en 1939, aux termes d'une lettre de Mr Sinko, spécialement méritant des études nazianzéniques, édition qui pourra seule satisfaire les hommes d'étude, les âmes qui

demandent avant tout aux Pères une leçon de vie, seront heureuses de ces volumes où des juges délicats et avertis ont fait pour elles, d'après l'édition de Migne, un choix qu'on serait mal venu de trouver en défaut et l'ont présenté dans une traduction agréable à lire.

Chacun sait que le dossier littéraire de saint Grégoire de Nazianze comprend des *Discours*, des *Lettres* et des *Poèmes*. Les textes traduits dans le premier volume sont empruntés aux *Poèmes* et aux *Lettres*. Le poème *Sur sa vie* composé de 1.949 vers est presque donné intégralement. Les suppressions sont même si minimes qu'il est à regretter qu'une si mince économie nous ait privés du bénéfice de l'œuvre complète. Cette excellente autobiographie est suivie du poème *Contre la chair* qui le complète bien et montre l'âme du saint aux prises avec l'angoisse d'arriver à une beauté morale toujours plus grande. Suivent un certain nombre de poèmes consacrés aux désillusions et aux deuils qu'il éprouva et un spécimen de ses méditations coutumières sur le dogme chrétien, sur la virginité, sur la destinée de l'homme et la nature humaine. Le volume, assez dense, on le voit, se clôt sur un choix de 52 lettres, tout au moins d'extraits choisis de façon à montrer la personnalité de l'auteur sous différents aspects.

Le volume ainsi composé est riche et permet une première prise de contact, aussi agréable que féconde, avec la grande figure de l'évêque de Constantinople.

II. — Vous en ferez, au reste, une connaissance plus approfondie au hasard du second volume, auquel nous savons gré de ne pas nous imposer un choix que la critique toujours un peu grincheuse — nul ne saurait lui en vouloir — n'aurait pas manqué de trouver arbitraire. Il nous donne, en effet, le texte complet des 5 *Discours* prononcés à Byzance, dans l'église de l'Anastasie, au cours de l'année 380, discours qui devaient valoir à leur auteur, pour les siècles, ce titre de Théologien qu'il est seul à partager avec saint Jean. Le texte est précédé d'une opportune introduction pour expliquer le titre du recueil, rappeler la date et les circonstances des Discours contre les partisans d'Eunome et en souligner les principaux caractères. Au début de chaque discours, un sommaire met en lumière le plan suivi par le saint et en dégage les principales idées. Enfin, en rez-de-chaussée, de nombreuses notes permettent une meilleure intelligence du texte. A signaler entre autres, celles qui concernent la curiosité scientifique (p. 65) et le don d'observation (p. 68) qu'y manifeste saint Grégoire, celles enfin qui soulignent l'emploi fait par le prédicateur du langage platonicien (pp. 33, 37, 48, 61).

Bref, ces deux volumes font bien augurer de la collection qui affirme une nette indépendance dans le choix des auteurs annoncés. Par ce côté, comme par son plan et ses procédés, elle se créera une place, à côté des éditions d'étude qui seront toujours irremplaçables, comme édition d'information, de large lecture, j'allais dire d'amateur.

M.-Th. DISDIER.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Comtemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de Jean DANIÉLOU, S. J., Agrégé de l'Université. Collection : « *Sources chrétiennes* », 1. Paris, Editions du Cerf ; Lyon, Editions de l'Abeille ; 1942, in-12 écu, 175 pages. 35 francs.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*. Introduction et traduction de Claude MONDÉSERT, S. J. Collection : « *Sources chrétiennes* », 2. *Ibid.* 1942, 189 pages. 40 francs.

Nous ne pouvons qu'annoncer aujourd'hui ces deux premiers volumes, très réussis, d'une collection dont le titre même laisse pressentir le but et l'esprit. Nous y reviendrons.

S. S.

J. CHAINE, *Les Epîtres Catholiques ; la seconde Epître de saint Pierre, les Epîtres de saint Jean, l'Epître de saint Jude*. Collection « *Etudes bibliques* ». Paris, Lecoffre-Gabalda, 1939, in-8° raisin, XV-351 pages.

Précédé, douze ans auparavant, dans la même collection, par un Commentaire du même auteur, sur l'*Epître de saint Jacques*, ce volume se recommande de lui-même non seulement aux exégètes et aux théologiens, mais aussi aux historiens des origines chrétiennes. L'avant-propos explique pourquoi la *Prima Petri*, « qui est si belle, ne fait pas partie du présent volume ». Motif tout occasionnel, mais qui fait honneur à la haute probité scientifique du distingué professeur des Facultés catholiques de Lyon. « C'est que — écrit-il — mes cours à la Faculté de Théologie m'ont entraîné vers d'autres études bibliques depuis quelques années. Il n'est pas possible de mener de front plusieurs sujets de recherches dans le vaste champ des Saintes Ecritures. Lors d'une de mes dernières visites à Saint-Maximin, il avait été convenu avec le R. P. Lagrange que la *Prima Petri* ferait un volume à part comme *Jacques*, et le cher maître avait confié ce travail à M. l'abbé A. Gelin, mon collègue à la Faculté de Théologie. »

La maîtrise de l'auteur se trahit immédiatement, dès cet avant-propos, dans ces lignes d'appréciation générale : « Les cinq épîtres publiées dans ce volume forment comme deux mondes. Les trois épîtres de saint Jean font un tout admirable, théologique et mystique ; l'aigle nous entraîne dans les hauteurs, mais son regard suit quand même les choses de la terre ; il contemple Dieu-amour, mais il sait très bien quelle est la conduite de Gaius et de Diotréphès. — L'épître de Jude et *Secunda Petri* vont ensemble... On se représente souvent les premières communautés chrétiennes à l'image des épîtres de saint Paul ; les épîtres catholiques nous font connaître d'autres milieux et nous montrent que si toutes les communautés avaient bien la même foi, elles avaient néanmoins, comme leurs apôtres et catéchistes, leur physionomie particulière. »

Cette physionomie particulière ressort avec un vigoureux relief des renseignements très précis fournis par les introductions et les commentaires. Au lecteur pressé — et qui ne l'est pas un peu à certaines heures ? — qui voudrait, avant même d'avoir à consulter et utiliser directement cet ouvrage, se rendre compte immédiatement de la richesse de son contenu, je conseille de se reporter à la table analytique (p 343-349), qui est un précieux répertoire doctrinal autour de quelques mots-centres. A titre d'exemple, je relève quelques-uns de ces mots, mais sans m'astreindre à transcrire les références aux pages du volume : « *Antichrist* dans I Jo — conception de Jo. comparée à celle de Paul. — Collusion de l'Antichrist avec le diable. — esprit d'erreur. — Dans II Jo. » — « *Communion avec Dieu*, dans I Jo., ses critères : don de l'Esprit ; fidélité à

l'enseignement traditionnel ; orthodoxie de la foi ; pratique de la charité ; imitation de Jésus. — Condition : marcher dans la lumière. — Communion avec Dieu, avec le Christ et entre les fidèles. — être en Dieu. — demeurer dans le Christ. — celui qui demeure en lui est dans l'assurance pour le jour de la parousie. — il ne pèche pas. ». — « *Théologie de saint Jean*, les grands thèmes de ses épîtres. » On devine que les indications analogues abonderont à des mots comme ; *Amour de Dieu, Charité, Connaissance de Jésus, Diable, Dieu, Esprit-Saint, Faux docteurs, Filiation surnaturelle, Jésus-Christ, Monde, Parousie, Péché, Prière, Vérité, Vie, Lumière*, etc.

Voir, p. 166-168, l'opinion bien personnelle et dûment motivée que se fait J. Chaine de l'Antichrist et sa critique très objective des opinions différentes de la sienne.

A l'Index des principaux mots grecs expliqués, p. 350, il s'est glissé un lapsus : περιπαθέω, pour περιπατέω.

Filialement dédié « à la mémoire de ma mère », ce volume l'est aussi, en fait, à la mémoire du P. Lagrange, puisque l'avant-propos s'achève sur ces lignes touchantes : « Le R. P. Lagrange a relu presque tout mon travail. Chaque année j'allais le voir à Saint-Maximin et lui communiquais les pages rédigées. Il me suggérait des idées, me proposait des corrections. On le savait malade, mais son activité intellectuelle demeurait si grande qu'on espérait le voir encore poursuivre sa tâche. Je n'ai jamais mieux compris le désir des amis de saint Jean de voir leur maître demeurer jusqu'à la parousie, tant il est vrai que nos pensées ne sont pas celles de Dieu. »

En vérité, de tels sentiments honorent à la fois le maître et le disciple, comme tout l'ouvrage révèle clairement que le disciple n'est pas indigne du maître.

S. SALAVILLE.

F. CAYRÉ, *Doctrine catholique de la prédestination*. Librairie de l'Arc, 149, rue de Rennes, Paris. 32 pages.

En trois chapitres substantiels : I. FACE AU GRAND MYSTÈRE. *Premières certitudes*. II. LES ALENTOURS DE LA PRÉDESTINATION. *Lumières indirectes*. III. LA PRÉDESTINATION ET LA LIBERTÉ. *Essai de solution directe*, — le docte auteur nous donne une idée précise de ce qu'est le grand dogme catholique de la prédestination, ainsi que des diverses manières dont les théologiens l'accordent avec la liberté humaine. Entre leurs essais de solution, judicieusement groupés sous trois chefs : solution par la science divine, solution par la volonté divine, solution par la sagesse divine, l'auteur, s'inspirant de saint Augustin, nous incline à la troisième et nous redit le mot du grand docteur : *Vivons en prédestinés pour apprendre un jour que nous le sommes* (*De dono perseverantiae*, nº 57).

V. G.

F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie.* Tome III. Livre V, 1re partie : *Les maîtres de la vie chrétienne.* In-8° de xxxii-582 pages. Broché : 60 fr. Relié : 72 fr. — Desclée et Cie, Paris.

Ce nouveau livre de l'Histoire de la Théologie est consacré aux trois derniers siècles. Comme l'auteur l'avait fait dans les volumes précédents pour les Pères d'abord, puis pour leurs continuateurs au Moyen Age, il étudie non seulement les théologiens spéculatifs, mais aussi les *maîtres de la vie chrétienne.* C'est par ces derniers qu'il commence dans la partie qui vient de paraître.

Les maîtres de l'ascétisme et de la mystique du XVIIe siècle sont ici au premier rang, classés par écoles ; d'abord les anciennes écoles religieuses : moines, franciscains, dominicains, jésuites, carmes ; puis les nouvelles : celle de Bérulle et de M. Ollier, l'école de la Charité de saint Vincent de Paul et de saint François de Sales, avec les origines du Sacré-Cœur.

On passe ensuite à Port-Royal, dont la tendance constitue une vraie déformation de l'augustinisme, puis aux prédicateurs, oratoriens et jésuites ; à Bossuet et Fénelon, dont on étudie l'action doctrinale et la controverse sur le pur amour ; à saint Alphonse de Ligori, qui domine le XVIIIe siècle.

Le XIXe siècle est une période de renaissance de la vie chrétienne à de multiples points de vue ; les anciennes écoles y refleurissent ; de nouvelles se fondent, et même en dehors d'elles, la vie spirituelle mystique a des maîtres qualifiés. Lacordaire, Dupanloup, le cardinal Pie sont les principales figures du tableau qui groupe les éducateurs, prédicateurs et grands prélats de notre temps. Le dernier chapitre est une sorte d'appendice consacré à toute une série d'auteurs qui, sans être au sens strict des maîtres de la vie chrétienne, en furent les auxiliaires en divers domaines où elle a pénétré de nos jours plus qu'en d'autres temps.

Le prochain volume retracera l'œuvre des théologiens spéculatifs et couronnera la belle œuvre du P. Cayré.

Ouvrages reçus

A. Vogt, *Constantin VII Porphyrogénète : Le livre des Cérémonies.* Tome II : *Livre I. — Chapitre* 47 (38)-92 (83). Texte établi et traduit. — Paris, « Les Belles Lettres », 1940. In-8°, xi-193 pages.

Commentaire, xv-206 pages et 1 carte. Ibidem, 1940.

G. de Jerphanion, *Les peintures du manuscrit syriaque n° 559 de la Bibliothèque Vaticane.* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940. Un volume in-folio, viii-124 pages, 55 figures, 3 planches en couleurs et 25 planches en phototypie hors-texte. Volume XXV de la collection : *Codices Vaticani selecti quam simillime expressi* iussu Pii PP. XII, consilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae.

Jean Dauvillier, *Témoignages nouveaux sur le christianisme nestorien chez les Tibétains.* Toulouse, 1941. Extrait du « Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France », iii^e^ série, tome iv, 2^e^ fascicule. In-8°, 5 pages.

M. Jugie, *Origine de la controverse sur l'addition du* Filioque *au symbole* (Extrait de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome xxviii (1939), p. 369-385).

Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates.* C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1940, Grand in-8°, xx et 448 pages. Avec 8 cartes, dont 2 en texte.

Le même, *Brat'ja Vasilija I* (Extrait du *Recueil* dédié à la mémoire du professeur Peter Nikov, p. 342-350). Sofia, 1939.

E. Amann, *Un nouvel ouvrage de Théodore de Mopsueste* (Extrait de la *Revue des Sciences Religieuses*, n° de mai-octobre 1940, p. 491-528).

Le même, *La Réforme en Angleterre d'après un livre récent* (Extrait de la même Revue, même n°, p. 365-378).

N. Ladomerszky, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie russe : œuvre de Pierre Svietlov.* Paris, Lecoffre-Gabalda, 1940, petit in-8°, x-80 pages.

L. Bréhier, *Les empereurs byzantins dans leur vie privée* (Extrait de la *Revue historique*, t. 188, année 1940), In-8°, 25 pages.

— *Histoire byzantine : Publications des années* 1935-1938 (même revue, t. 184, année 1938), In-8°, 41 pages.

— *L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance* (Extrait de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1940.) In-8°, 35 pages.

— *Les peintures du rouleau titurgique N° 2 du monastère de Lavra* (Extrait des *Annales de l'Institut Kondakov*, 1939), In-8°, 20 pages, 5 planches.

Ch. MARTIN, S. J., Le « Contra Noetum » de saint Hippolyte, fragment d'homélie ou finale de Syntagma ? (extrait de la *Revue d'Hist. eccl.* 1941, t. XXXVII, p. 5-23).

— Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e^ et V^e^ siècles sur la Nativité (Paris. Gr. 1491). Extrait de la revue *Museon*, t. LIV, p. 17-57. Louvain, L. Durbecq et Cie, 1941.

Mathieu VARILLE, *Voyages aux pays des Monastères Byzantins*. Lyon, P. Masson, 1935. Petit in-8°, 135 pages.

— *Sous le signe de l'Astrolabe et du Sextant. Histoires de Voyages*. Ibid, 1934, 171 pages.

Nécrologie

Nous avons appris avec une grande peine le décès de notre collaborateur et ami, M. l'abbé Albert VOGT, survenu le 4 octobre 1942. Nous lui consacrerons une notice spéciale. — R. I. P.

Chronique de l'Institut

La tourmente effroyable qui jette les peuples les uns contre les autres ne peut qu'entraver les activités normales du monde civilisé : l'activité scientifique, celle du moins qui ne cherche point à détruire ou à parer aux nécessités primordiales de l'existence, n'y fait point exception. Notre Institut a naturellement ressenti les difficultés générales ; elles sont accrues pour lui de son éloignement des grands centres de recherches et de l'impossibilité de communications utiles avec son imprimeur spécialisé. Nous avons tenu cependant, à travers bien des obstacles et au prix de beaucoup d'efforts, à reprendre dans la mesure du possible la marche interrompue de nos publications. Les abonnés de cette revue, ceux du moins qu'on a pu atteindre, ont reçu dans le premier semestre de 1942 le premier fascicule du tome XXXIX (janvier-juin 1940), qui était sous presse quand intervint l'armistice. Le présent fascicule, qui clôt ce volume, leur parvient au cours du second semestre de 1943. — Le 3e fascicule des *Regestes des Patriarches de Constantinople*, qui allait être livré à l'imprimeur en juin 1940, a dû subir une longue attente ; il est maintenant sous presse et, s'il ne survient aucun accident, nous avons l'espoir de le voir sortir bientôt. — Est sous presse, également et sans doute plus proche de son apparition, un volume d'*Etudes byzantines* destiné à compenser un peu ces divers retards.

La plupart des membres de notre Institut, y compris le Directeur, sont demeurés à Bucarest, où ils continuent laborieusement leurs recherches. Ils maintiennent et accroissent le rayonnement de l'Institut à l'extérieur soit par des conférences publiques sur des questions d'études byzantines, soit par des collaborations aux revues scientifiques de la capitale roumaine ; mais surtout ils poursuivent la préparation des grands travaux de l'Institut.

Ce nous est un très agréable devoir de consigner ici que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans sa séance du 4 juillet 1941, a daigné honorer notre Institut du grand prix Schlumberger. Ce corps illustre nous avait déjà fait le grand honneur de nous accorder son patronage scientifique ; il avait délégué l'un de ses membres, le très regretté M. Nicolas Iorga, pour présider l'inauguration de nos locaux en mai 1938. Cette nouvelle marque d'estime et de bienveillance nous est un très précieux encouragement, elle accroît notre dette de reconnaissance envers l'Académie protectrice, en même temps qu'elle stimule notre ambition d'être dignes d'elle en répondant de notre mieux à ce qu'elle attend de nous.

TABLE DES MATIÈRES

QUARANTE-TROISIÈME à QUARANTE-CINQUIÈME ANNÉE

TRENTE-NEUVIÈME VOLUME

I. — SOMMAIRE DES LIVRAISONS

I. — *Janvier-Juin* 1940. — Nos 197-198

I. Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle, Théolepte de Philadelphie, S. Salaville 1

II. Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III (1191-1198). V. Laurent 26

III. Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Ange au primat de Hongrie, V. Laurent 59

IV. Notes de topographie byzantine : 1. Au grand palais. — 2. Sainte-Marie de la Diaconesse. — 3. Le palais patriarcal, A. Vogt ... 78

V. La date de la lettre IX de Manuel Paléologue et l'inauthenticité du *Chronicon majus* de Georges Phrantzès, R. Lœnertz 91

VI. Barlaam est-il né catholique ? suivi d'une note sur la date de sa mort, M. Jugie 100

VII. L'acrostiche spirituel de Théognoste (XIVe s. ?), J. Gouillard 126

VIII. Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius, V. Grumel 138

IX. Sceau de Démétrius Katakalon, katépano de Paradounavon, N. Banescu 157

X. Traité entre les Gênois de Galata et Mehmet II (1er juin 1453). — Versions et commentaires. E. Dalleggio d'Alessio 161

XI. Les Eglises russes à la veille de la guerre actuelle, M. Jugie 176

XII. Chronique des Eglises orientales. I. Eglise d'Ethiopie. II. Eglise de Grèce. J. Lacombe 190

XIII. *Bibliographie ;* Du Mesnil du Buisson, G. de Jerphanion, E. Schlee, *Anatolian Studies presented to* W. H. Buckler, G. Wilpert, P. Vignon, Fr. Diekamp, J. Gross, I. Daniele, B. Schultze, Th. Schnitzler, H. Zayat, K. Zakrzewski, V. Green, *Studi dedicati alla memoria di* P. Ubaldi, E. Caspar, R. Demangel et E. Mamboury, B. Biondi, N. Iorga, J. Nahlé, J. Strzygowski, *Acta Congressus Juridici internationalis... Romae* 12-17 *nov.* 1934, M.-A. Oudenrijn, F. Cayré, C. Pontneau, R. Jolivet, E. Chardavoine 217

Ouvrages reçus à la rédaction 251

II. — *Juillet* 1940- *Décembre* 1942. — Nos 199-200

I. Le Schisme de Grégoire de Syracuse, V. Grumel 257

II. L'Epiclèse africaine, S. Salaville 268

III. Deux homélies patristiques pseudépigraphes : S. Athanase sur l'Annonciation ; S. Modeste de Jérusalem sur la Dormition, M. Jugie 283
IV. Jean de Carpathos : l'homme, l'œuvre, la doctrine spirituelle (2e *article*), M.-Th. Disdier 290
V. Les Théotokies coptes, M. E. Lauzière 312
VII. Le protospathaire de la *phiale* et la marine byzantine, A. Vogt ... 328
VII. L'affaire de Léon de Chalcédoine. Le décret ou *semeiona* d'Alexis Ier Comnène (1086), V. Grumel 333
VIII. Un document canonique inédit du patriarche Nicolas III Grammaticos : les réponses à l'évêque de Zétounion, V. Grumel 342
X. L'*Explication de la Messe* de l'Arménien Chosrov (950 : Théologie et Liturgie, S. Salaville 349
X. Maurice et l'Arménie. Note sur le lieu d'origine et la famille de l'empereur Maurice (582-602), P. Goubert 383
XI. L'aventure de Gondovald et les monnaies franques de l'empereur Maurice. — Un second Gondovald : Syagrius. — Note sur le *triens* Viennois frappé au nom de Maurice, P. Goubert 414
XII. Un nouvel ouvrage sur le Schisme byzantin, V. Grumel 458
XIII. *In memoriam*. Le R. P. Edmond Bouvy (1847-1940), V. Grumel. 480
XIV. Bibliographie du R. P. E. Bouvy, J. Gouillard 489
XV. Chronique des Eglises orientales. I. Eglise de Grèce : Organisation des paroisses. — II. Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem. — III. Eglise orthodoxe de Pologne, J. Lacombe 492
XVI. *Bibliographie* : S. Salaville, J.-M. T. Barton, Ianssens-Morandi, G. Tongas, A. Dain, M. Jugie, M.-J. Kishpaugh, H. Grangvist, G. de Jerphanion, N. Borgia, P. Batiffol, Ch. Poulet, S. Bello, G. Caraci, S. Somogyi, G.-I. Bratianu, I.-N. Carmirès, P. Gallay, J. Daniélou, Cl. Mondésert, J. Chaine, F. Cayré 510
Ouvrages reçus 542
Nécrologie 543
XVII. Chronique de l'Institut 544
XVIII. Table des Matières 545

II. — LISTE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Banescu (N.). — Sceau de Démétrius Katakalon, katépano de Paradounavon 157
Dallegio d'Alessio (E.). — Traité entre les Gênois de Galata et Mehmet II (1er juin 1453). Versions et commentaires 161
Disdier (M.-Th.). — Jean de Carpathos : l'homme, l'œuvre, la doctrine spirituelle (2e article) 290
Goubert (P.). — Maurice et l'Arménie. Note sur le lieu d'origine et la famille de l'empereur Maurice (582-602) 383
— L'aventure de Gondovald et les monnaies franques de l'empereur Maurice 414
— Un second Gondovald : Syagrius 444
— Note sur le *triens* Viennois frappé au nom de Maurice 453
Gouillard (J.). — L'acrostiche spirituel de Théognoste (XIVe s.?) 126
— Bibliographie du R. P. E. Bouvy 489

GRUMEL (V.). — Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius 138
— Le schisme de Grégoire de Syracuse 257
— L'affaire de Léon de Chalcédoine. Le décret ou *semeiona* d'Alexis Ier Comnène (1086) 333
— Un document canonique inédit du patriarche Nicolas III Grammaticos : les réponses à l'évêque de Zétounion 342
— Un nouvel ouvrage sur le Schisme byzantin 458
— *In memoriam*. Le R. P. Edmond Bouvy (1847-1940) 480
JUGIE (M.). — Barlaam est-il né catholique ? suivi d'une note sur la date de sa mort 100
— Les Eglises russes à la veille de la guerre actuelle 176
— Deux homélies patristiques pseudépigraphes : S. Athanase sur l'Annonciation ; S. Modeste de Jérusalem sur la Dormition 283
LACOMBE (J.). — Chronique des Eglises orientales 190, 492
LAURENT (V.). — Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III (1191-1198) 26
— Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Ange au primat de Hongrie 59
LAUZIÈRE (M.-E.). — Les Théotokies coptes 312
LENERTZ (R.). — La date de la lettre de Manuel Paléologue et l'inauthenticité du *Chronicon majus* de Georges Phrantzès 91
SALAVILLE (S.). — Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle, Théolepte de Philadelphie 1
— L'Epiclèse africaine 268
— L'*Explication de la Messe* de l'Arménien Chosrov (950) : Théologie et Liturgie 3 9
VOGT (A.). — Notes de topographie byzantine : 1. Au grand palais. — 2. Sainte-Marie de la Diaconesse. — 3. Le palais patriarcal 78
— Le protospathaire de la *phiale* et la marine byzantine 328

III. — BIBLIOGRAPHIE

Acta Congressus Juridici Internationalis VII saeculo a decretalitus Gregorii et XIV a Codice Justiniano promulgati, Romae 12-17 *novembris* 1934 245
» *Analecta Gregoriana* «, XVI 230
Anatolian Studies presented to William Hepburn BUKLER, edited by W. M. CALDER and Joseph KEIL 221
BARTON (J.-M.-T.). — *An Introduction to the study of eastern Liturgies by* Père Sévérien SALAVILLE, A. A. *Adapted from the French with a Preface and some Additional Notes* 526
BATIFFOL (P.). — Cathedra Petri. *Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* ... 533
BELLO (Stéphane). — *La Congrégation de Saint-Hormisdas et l'Eglise chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle* 534
BIONDI (B.). — *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico* 240
BORGIA (N.). — *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria, secoli XVI-XVIII* 532
BOUVY (E.). — (Notice et bibliographie de) 490, 499

Bratianu (G.-I.). — *Les origines du peuple roumain ; les données archéologiques*..... 535
Buckler (W.-H.). — *Anatolian Studies presented to W. H. B.* edited by W. M. Calder and Joseph Keil..... 221
Caraci (G.). — *Disegno geografico della Bulgaria*..... 535
Carmirès (J.-N.). — Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός..... 536
Caspar (E.). — *Geschichte des Papstums von den Anfaegen bis zu Hoehe der Weltherrschaft.* II. Band. *Das Papstum unter byzantinischen Herrschaft*..... 235
Chaine (J:). — *Les Epîtres Catholiques ; la seconde Epître de saint Pierre, les Epîtres de saint Jean, l'Epître de saint Jude*..... 539
Chardavoine (E.). — *Annuaire pontifical catholique*, t. XL, 1937-1938-1939 252
Cayré (F.). — » Bibliothèque Augustinienne «..... 248
— *Doctrine catholique de la prédestination*..... 540
— *Patrologie et histoire de la théologie.* Tome III, livre V, 1re partie : *Les maîtres de la vie chrétienne*..... 541
Dain (A.). — *Le » Corpus perditum «*..... 522
— *La collection florentine des tactiques grecs. Essai sur une entreprise philologique de la Renaissance*..... 522
Daniele (I.). — *I document Costantiniani della » Vita Contantini « di Eusebio di Cesarea*..... 228
Daniélou (J.). — Grégoire de Nysse : *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu.* — Introduction et traduction. Collection *Sources chrétiennes*..... 546
Demangel (R.) et Mambourg (E.). — *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*..... 236
Diekamp (F.). — *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*..... 225
Gallay (P.). — Saint Grégoire de Nazianze : I. *Poèmes et Lettres.* — II. *Les discours théologiques*..... 545
Granqvist (H.). — *Marriage conditions in a Palestinian village*..... 529
Grecu (V.). — *Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu invatsatura a diaconului Coresi din* 1581. *Omiliile patriarhului Ioan XIV Caleca* (1334-1347). Academia româna. Studi si cercetari XXXV..... 232
Gross (J.). — *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*..... 227
Ianssens-Morandi-Mezzacasa, *Introductio biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros Veteris ac Novi Testamenti*..... 517
Institutum Pontificium utriusque juris..... 245
Iorga (N.). — *Textes post-byzantins.* — I. *Chronique de Constantin Maurocardato et de son fils Alexandre.* — *II. Lettres des patriarches d'Antioche aux princes roumains du XVIIIe siècle*..... 241
Istituto per l'Europa orientale..... 540, 543
Jerphanion (G. de). — *La voix des monuments. Etudes d'archéologie. Nouvelle série*..... 218
— *Une nouvelle province de l'art byzantin ; les églises rupestres de Cappadoce.* Texte. Tome II, 2e partie..... 530
— *Les peintures du manuscrit syriaque* nº 559 *de la Bibliothèque Vaticane*..... 548
Jolivet (R.). — *Traité de philosophie.* — I. *Logique. Cosmologie*..... 251

— *S. Augustin ; Dialogues philosophiques. Problèmes fondamentaux*.... 251
Jugie.) M. — *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*..... 468
— *Le Purgatoire et les moyens de l'éviter*..... 525
Keil (J.). — *Anatolian Studies*, etc..... 221
Kishpaugh (M.-J.). — *The feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An historial and litterary study*..... 526
Mesnil du Buisson (Comte du)). — *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos* (245-246 après J.-C.). Introduction de G. Millet.... 217
Mezzacasa (M.-L.). — Voir Ianssens-Morandi..... 527
Millet (G.). — Voir Mesnil du Buisson et Strzygowski.
Mondésert (C.). — Clément d'Alexandrie : *Le Protreptique*. Introduction et traduction. Collection *Sources chrétiennes* 546
Morandi. — Voir Ianssens-Morandi..... 527
Nahlé (J.). — Προσόμοια εἱρμολογικὰ κατ' ἦχον..... 242
— *Orientalia christiana analecta*..... 229, 542
Oudenrijn (M.-A.). — *La vie de saint Za Mika'êl Aragawi* traduite de l'éthiopien avec introduction et notes..... 247
Pontneau (C.). — *Octave de prières pour l'unité de l'Eglise*..... 251
Poulet (C.). — *Histoire du Christianisme*, fascicules xxii-xxiii..... 533
Salaville (S.). — *Liturgies orientales. II. La Messe.* « Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses »..... 510
— *Studia orientalia liturgico-theologica*..... 514
Salaville-Barton. — *An Introduction to the study of eastern Liturgies.* Adapted from the French..... 516
Schlee (E.). — *Die Ikonographie der Paradiesesflüsse* (» Studien über christliche Denkmaeler « hrsg. von Joh. Ficker, neue Folge, 24 Heft)..... 220
Schnitzler (Th.). — *Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex encyclius von* 458 («Analecta Gregoriana », xvi)..... 230
Schultze (B.). — *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew* («Orientalia christiana analecta», 116)..... 229
Somogyi (Stefano). — *Appunti demografici dei gruppi confessionali in Ungheria, con particolare riguardo agli Ebrei*..... 535
Strzygowski (J.). — *L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution d'après les découvertes de Vogué et l'expédition de Princeton. La façade de Mschatta et le Calice d'Antioche.* Etude préliminaire de G. Millet..... 242
Tongas (G.). — *Les relations de la France avec l'empire ottoman durant la première moitié du XVII^e siècle et l'ambassade à Constantinople de Philippe de Harlay, Comte de Césy* (1619-1640). D'après des documents inédits..... 517
— *L'ambassadeur Louis Deshayes de Cormenin (1600-1632)*..... 520
Ubaldi (Paolo). — *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi* 234
Vignon (P.). — *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique*..... 223
Wilpert (G.). — *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*..... 222
Zakrzewski (Kazimierz). — *Dzieje Bizancjum*..... 232
Zayat (Habib). — *Les couvents chrétiens en terre d'Islam*..... 231

Imprimerie Commerciale
du « Nouvelliste »
31.3603
12-14, rue de la Charité
Lyon

Tome XXXIX — N^os 197-198 JANVIER-JUIN 1940

Échos d'Orient

REVUE TRIMESTRIELLE

Organe de l'Institut Français d'Études Byzantines

SOMMAIRE :

I. S. Salaville : Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle, Théolepte de Philadelphie 1
II. V. Laurent : Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III (1191-1198) 26
III. V. Laurent : Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Ange au primat de Hongrie 59
IV. A. Vogt : Notes de topographie byzantine : 1. Au grand palais. — 2. Sainte-Marie de la Diaconesse. — 3. Le palais patriarcal .. 78
V. R. Loenertz : La date de la lettre θ de Manuel Paléologue et l'inauthenticité du « Chronicon majus » de Georges Phrantzès 91
VI. M. Jugie : Barlaam est-il né catholique ? suivi d'une note sur la date de sa mort 100
VII. J. Gouillard : L'acrostiche spirituel de Théognoste (XIV^e s. ?) .. 126
VIII. V. Grumel : Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius 138
IX. N. Banescu : Sceau de Démétrius Katakalon, katépano de Paradounavon 157
X. E. Dalleggio d'Alessio : Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II (1^er juin 1453). Versions et commentaires 161
XI. M. Jugie : Les Églises russes à la veille de la guerre actuelle 176
XII. J. Lacombe : Chronique des églises orientales 190
XIII. *Bibliographie* : Du Mesnil du Buisson, G. de Jerphanion, E. Schlee, *Anatolian Studies presented to...* Buckler, G. Wilpert, P. Vignon, Fr. Diekamp, J. Gross, I. Daniele, B. Schultze, Th. Schnitzler, H. Zayat, K. Zakrzewski, V. Grecu, *Studi dedicati alla memoria di* P. Ubaldi, E. Caspar, R. Demangel et E. Mamboury, B. Biondi, N. Iorga, J. Nahlé, J. Strzygowski, *Acta Congressus Juridici internationalis... Romae* 12-17 *Nov.* 1934, M.-A. Oudenrijn, F. Cayré, Cl. Pontneau, R. Jolivet, E. Chardavoine 217
Ouvrages reçus à la Rédaction 251

RÉDACTION
18, Christian Tell
BUCAREST (ROUMANIE)

ADMINISTRATION
« Procure », 2, Avenue Debrousse
LYON — C. C. 109-10

Les "ECHOS D'ORIENT"

paraissant quatre fois par an par fascicules de 128 pages

Le présent double-fascicule des ECHOS D'ORIENT contient 293 pages, au lieu de 256.

AVIS

Malgré les grandes difficultés actuelles, nous avons tenu à ne pas laisser inachevé le tome XXXIX de cette revue. Le présent fascicule contient même un excédent de 37 pages sur le précédent.

On comprendra aisément que le renchérissement du papier et de la main-d'œuvre, ainsi que l'aggravation générale des conditions de vie nous obligent d'augmenter notablement nos prix.

Le prix du tome XXXIX entier est de 250 francs ; il est de 225 francs pour les abonnés directs.

Pour ceux qui ont acquis le premier fascicule, le prix du présent fascicule II est de 90 francs ; de 80 francs pour les acheteurs directs.

Le prix des volumes précédents, tome XXXVII (1938) et tome XXXVIII (1939), est fixé à 150 francs le volume pour les acheteurs directs.

SOUS PRESSE

Etudes byzantines. Un volume d'environ 300 pages.

Pour tous les renseignements concernant les *Echos d'Orient* et les *Etudes byzantines*, prière de s'adresser à : R. P. GRUMEL, à *Lormoy*, par *Montlhéry* (Seine-et-Oise).

GTU Library
3 2400 00273 6407

THREE DAY
Echos d'Orient
v.39
1940-
42
ISSUED TO
23612
v.39
1940-
42
THREE DAY
GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709